مما اودعه الدهر لدى طي يزيد

ابن عبد الغفار الفيومي

بسامحهما الله عنه وبره

يقول الشافعي رحمه الله استدلال المجتهد على خلاف حكم ثبت بالشرع باطل كاستدلال ابي حنيفة رحمه الله في قوله عدة المطلقة في حال الرق ثلاثة اقراء لان الرق لمواساة الفقراء فالقسمة اولى وانسب اعترض بعض الاصحاب على هذا بان مثله واقع في قوله عدة الامة في حق من لا يملك شاة فانه يجوز اداء الجمل عن ثمان ثم اذا جاز هذا الاستدلال فلم لا يجوز ذلك فيهما اجاب الفقهاء عن هذا بوجهين احدهما ان الفرق بينهما ظاهر وذلك ان الاصل في الكرويات ان تتعين المالية والشرع ورد في الصورة الاولى على الاداء وخالف ابو حنيفة رحمه الله باجتهاده على حكم شرعي وارد على الاصل واما الثاني فقد ورد الشرع على خلاف الاصل والثاني ان الشافعي رحمه الله ما خالف باجتهاده مورد النص لانه يجوز اداء الابل اذا زادت على خمس وابو حنيفة رحمه الله خالف بعد ورود النص لانه عند الشافعي رحمه الله اذا زادت على خمس من الابل لا يجوز فعلى هذا يكون مخالفا مورد النص لانه يقول على هذا يكون الفرق بينهما اظهر لان الاستدلال لابي حنيفة رحمه الله على خلاف حكم الشرع بعد ورود النص بخلاف الشافعي رحمه الله

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف الذي علق عليه كما اشار اليه الشيخ في الكتاب وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شيء واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تاثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام ايا وقصره على الباقي تخصيص

الفرض والواجب والسنة والمستحب والمباح

ما ثبت بدليل قطعي فرض تاركه كافر

ما ثبت بدليل ظني فعلى تاركه عقاب

ما استوى طرفاه فعله ثواب وتركه لا عقاب

قال العبد الضعيف عبد الغفار بن احمد بن محمد جاهر البخاري ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثني هذا الكتاب شيخي واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره انفا قراءة عليه بسرخس في المدرسة الملكية العباسية قال حدثني به استاذ ائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري من اول الكتاب الى باب اسباب الشرائع ومنه الى اخر الكتاب الشيخ الامام القدوة الهمام بدر الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري [illegible] بخوارزم زاكيا راويا عن خاله هذا قال حدثنا شيخ الشيوخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرسداني قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة تاج الدين ابو حفص عمر بن [illegible] النسفي عن الشيخ الامام [illegible] الاسلام [illegible] الاسبيجابي من كتبه الى [illegible]

روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على عائشة رضي الله عنها وهي تقرع شيئا بالهاون فقال ما هذا يا عائشة فقالت شيء اتعالج به النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتكى بعضها ببعض وبعضها بعضا وبعضها بعض وكذلك يفعل بعض الناس ما عندنا الا ما قالت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنفعي فتوكلي ترقية جديدة انه لا حق لمن لا خلق له

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله

الحمد لله خالق النسم وبارئ القسم بديع البدائع وشارع الشرائع دينا
رضيا ونورا مضيا وذكرا للانام ومطية الى دار السلام احمده على
الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان ونيل اسباب الغفران
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله
واصلي عليه وعلى آله وصحبه وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم اجمعين
قال الشيخ الامام الاجل الزاهد ابو الحسن علي بن محمد البزدوي
رضي الله عنه وعن والديه واصحابه اجمعين العلم نوعان علم التوحيد
والصفات وعلم الفقه والشرائع والاحكام والاصل في القسم الاول
هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة
والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو
الذي عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني ابا حنيفة وابا يوسف
ومحمدا رحمهم الله وعامة اصحابهم وقد صنف ابو حنيفة في ذلك كتاب الفقه
الاكبر وذكر في ذلك اثبات الصفات واثبات تقدير الخير والشر من
الله تعالى وان ذلك كله بمشيئته واثبت فيه الاستطاعة مع الفعل
وان افعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى اياها كلها ورد القول بالاصلح
وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة قال فيه لا يكفر احد
بذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له وكان في علم الاصول اماما صادقا
وقدح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسئلة خلق القرآن
ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه انه من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا
القول عن محمد ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على
انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب الاعتزال والى ساير الاهواء وانهم قالوا
بحقية رؤية الله تعالى بالابصار في الدار الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء
وحقية خلق الجنة والنار حتى قال ابو حنيفة رحمهم الله اخرج عني يا كافر وقالوا
بحقية ساير احكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا فصل يطول
تعداده والقسم الثاني وهو الفقه وهو ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه
والثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول
بفروعها والقسم الثالث وهو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا
فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها وقد دل على هذا المعنى ان الله تعالى
سمى علم الشريعة حكمة فقال يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنه الحكمة في القرآن
بعلم الحلال والحرام وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة اي بالفقه والشريعة والحكمة في اللغة عبارة عن العلم والعمل وكذلك
موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه وهو العلم مع اتصال العمل به قال الشاعر

ارسلت فيها قطما ذا الخمار طبا فقيها بذوات الابلام

سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به فمن حوى هذه الجملة كان
فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه وقد ندب الله تعالى اليه
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم الآية وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل وقال عليه
السلام خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا وقال اذا اراد الله
بعبد خيرا يفقهه في الدين واصحابنا هم السابقون في هذا الباب ولهم الرتبة
العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم الربانيون في علم الكتاب
والسنة وملازمة القدوة وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني
فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الرأي والرأي اسم للفقه الذي ذكرنا
وهم اولى بالحديث ايضا الا ترى انهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة
السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث وراوا العمل به مع
الارسال اولى من العمل بالرأي ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة
وعمل بالفروع بتعطيل الاصول وقدموا رواية المجهول وقول الصحابي
على القياس قال محمد في كتاب ادب القاضي لا يستقيم الحديث الا بالرأي

ولا يستقيم الرأي الا بالحديث حتى اذا لم يحسن الحديث او علم الحديث ولا
يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء وملاء كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر
الحديث عن بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر
الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها
على شرط الايجاز والاختصار ان شاء الله تعالى وما توفيقي الا بالله عليه
توكلت واليه انيب حسبي الله ونعم الوكيل اعلم ان اصول الشرع ثلثة
الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط
من هذه الاصول الثلثة اما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله صلى
الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا
متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء وهو الصحيح
من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة
خاصة على ما يعرف في موضعه وجعل المعنى ركنا لازما والنظم ركنا محتملا
السقوط رخصة بمنزلة التصديق في الايمان انه ركن اصلي والاقرار
ركن زائد على ما يعرف في موضعه ان شاء الله تعالى وانما يعرف احكام
الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع الى
معرفة احكام الشرع والقسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة
والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك
النظم وجريانه في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق اما القسم الاول
فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول والقسم الثاني اربعة اوجه
ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانما يتحقق معرفة هذه الاقسام
باربعة اخرى في مقابلتها وهو الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والقسم
الثالث اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم الرابع
اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه
وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة

مواضعها

مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها واصل الشرع هو الكتاب والسنة
فلا يحل لاحد ان يقصر في هذا الاصل بل يلزمه محافظة النظم ومعرفة
اقسامه ومعانيه مفتقرا الى الله تعالى ومستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله
وكرمه اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع
المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد على وجه لا يشاركه غيره
وهو ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد به وفلان خاص فلان
اي منفرد به والخصاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن
اسباب نيل المال فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع
الشركة فاذا اريد به خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من ساير الاجناس
واذا اريد به خصوص النوع قيل رجل لانه خاص من بين ساير الانواع
واذا اريد به خصوص العين قيل عمر ولانه خاص من ساير الاعيان
هذا بيان اللغة والمعنى ثم العام بعده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من
الاسماء لفظا او معنى ومعنى قولنا من الاسماء يعني من المسميات ها هنا
ومعنى قولنا لفظا او معنى هو تفسير الانتظام بمعنى ان ذلك اللفظ
انما تنتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه او معنى مثل من
وما ونحوهما والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام اي شمل الاماكن وخصب
عام اي عم الاعيان ووسع البلاد ونخلة عميمة اي طويلة والقرابة اذا توسعت
تنتهي الى صفة العمومة وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود ولا يتناول
المعدوم عندنا خلافا للمعتزلة وان كان كل موجود مفرد باسمه الخاص وقد
ذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني وهذا سهو منه
او ماول لان المعاني لا يتعدد الا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها
وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منهما على الانفراد
وهذا يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لا عموم له فثبت
انه سهو او ماول وتاويله ان المعنى الواحد لما تعدد محله سمي معاني
مجازا لاجتماع محاله لكن كان ينبغي ان يقول والمعاني والصحيح انه سهو

واما المشترك فكل لفظ احتمل معنيين من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء
على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل العين
اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان وعين الماء كالباين وغير ذلك
ومثل المولى والقرء من الاسماء المشتركة عند اهل اللغة وهو ما خود
من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم وهو اسم الليل
والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم وهذا يفارق المجمل لان المشترك
يحتمل الادراك بالتامل في معنى الكلام لغة برجحان بعض الوجوه فقبل
ظهور الرجحان يسمى مشتركا فاما المجمل فما لا يدرك لغة لمعنى زايد ثبت
شرعا او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل
على ما يبين في موضعه ان شا الله تعالى واما المول فما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الراي ماخوذ من ال يا ول اذا رجع واولته
اذا رجعته وصرفته لانك لما تاملت في موضع اللفظ صرفت اللفظ
الى بعض المعاني خاصة فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال
بواسطة الراي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته
وليس هذا كالمجمل اذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا
اي مكشوفا كشفا بلا شبهة ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضا اضاءة
لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا اسفت النقاب فيكون هذا
اللفظ مقلوبا من التسفير ومثله في الكلام جايز كما يقال جذب وجبذ
وطمس وطسم وهذا معنى قول النبي عليه السلام من فسر القران برايه
فليتبوا مقعده من النار اي قضى بتاويله واجتهاده على انه مراد الله
الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحي وفي هذا ابطال قول المعتزلة
في ان كل مجتهد مصيب لا يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على
حقيته مرادا وهذا باطل واما القسم الثاني فان الظاهر اسم
لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء فانه ظاهر في الاطلاق وقوله واحل الله البيع وهذا ظاهر

في الاحلال

في الاحلال واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم
لا في نفس الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك
منها سيرا فوق سيرها المعتاد وسمي مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على
ساير المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع ومثاله قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق
نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا
على الاول بان قصد به وسيق له ومثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربا فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل بين البيع والربا لانه سيق الكلام
لاجله فازداد ظهورا بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته وحكم الاول
ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك حكم الثاني الا ان هذا عند التعارض اولى
منه واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سوا كان بمعنى في النص او
بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التاويل او كان عاما
فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التخصيص ماخوذ مما ذكرنا وذلك مثل
قوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون فان الملايكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد
باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تاويل التفرق فقطعه بقوله
اجمعون فصار مفسرا وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل
الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل
سمي محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب
وذلك مثل قوله ان الله بكل شيء عليم واما الاربعة التي تقابل هذه الوجوه
فالخفي اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال
الا بالطلب وذلك ماخوذ من قولهم اختفى فلان اي استتر في مصره بحيلة
عارضة من غير تبديل في نفسه بصار بحال لا يدرك الا بالطلب وذلك
مثل النباش والطرار وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل
في اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتا
وهذا فوق الاول لا ينال بالطلب بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن

اشكاله وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وذلك يسمى غريبا
مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فصار خفيا بمعنى زايد
على الاول ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتامل
في ذلك وذلك مثل قوله تعالى وحرم الربا فانه لا يدرك بمعاني اللغة
بحال وكذلك الصلاة والزكوة وهو ما خوذ من الجملة وهو كرجل اغترب
عن وطنه بوجه انقطع به اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر
فاذا صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب
اعتقاد الحقيقة وبه سمي متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق
درك المشكل قايم فاما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضي اعتقاد
الحقيقة قبل الاصابة وهذا معنى قوله تعالى واخر متشابهات وعندنا الاحط
للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله
يوم القيامة وان الوقف على قوله الا الله واجب واهل الايمان على طبقتين
في العلم منهم من يطالب بالامعان في السير لكونه مبتلا بضرب من الجهل
ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم فانزل المتشابه
تحقيقا للابتلاء وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعا وجدوى وهذا
يقابل المحكم ومثاله المقطعات في اوايل السور ومثاله اثبات رؤية
الله تعالى في الدار الاخرة بالابصار عيانا حقا بنص القران بقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لانه موجود بصفة الكمال
وان يكون مريا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمومن لاكرامه بذلك
اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه
على اعتقاد الحقية فيه وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله
متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما
ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا
معطلة وتفسير القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له

ما خوذ من حق الشي فهو حق وحاق وحقيق ومنه سميت الحاقة والمجاز اسم
لما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد
عن اصله ولا ينال الحقيقة الا بالسماع ولا يسقط عن المسمى ابدا والمجاز
ينال بالتامل في طريقه فيعتبر به ويحتذي بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة
مثال القياس من النص وذلك مثل النص والقياس واما الصريح فما
ظهر المراد به ظهورا زايدا بينا مثل قول الرجل انت حر وانت طالق
وبعت ونكحت وهذا اللفظ موضوع في كلام العرب لهذا المعنى ومنه
سمي القصر صرحا لارتفاعه على ساير الابنية ظهورا والصريح الخالص
من كل شي والكناية خلاف الصريح وهو ما استتر المراد به مثل هاء المغايبة
وساير الفاظ الضمير اخذت من قولهم كنون وكنيت ومنه قول الشاعر

واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح

وذلك مثل حرف الكناية وهذه الجملة ياتي تفسيرها في باب بيان الحكم ان
شاء الله تعالى وتفسير القسم الرابع ان الاستدلال بعبارة النص
هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والاستدلال باشارته هو العمل بما
ثبت بنظم لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه
فسميناه اشارة كرجل نظر ببصره الى شي ويدرك مع ذلك غيره باشارة
بخطاته ونظيره قوله للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم
وانما سيق النص لاستحقاقهم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق واسم
الفقر اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وقوله عز وجل وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات النفقة واشار بقوله وعلى المولود
له الى ان النسب الى الاباء والى قوله انت ومالك لابيك وقوله
وحمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات مدة الوالدة على الولد وفيه
اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع
وهذا القسم هو الثابت بالنظم بعينه واما الثابت بدلالة النص
فما يثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا مثل قوله تعالى

ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فهذا فعل معلوم بظاهره ومعلوم
معناه ايضا وهو الاذى وهذا المعنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير
الفقها اهل الراي والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم تعدى
حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى من حيث انه كان معنى لاعبارة
لم يسمه نصا ومن حيث انه ثبت بلغة لا استنباطا سمي دلالة وانه
يعمل عمل النص واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط
تقدمه عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا
مضافا الى النص بواسطة المقتضي فيه فكان كالثابت بالنص وعلامته
ان يصح به المذكور ويصلح لما اريد به ولا يلغى عند ظهوره فاما قوله
واسال القرية فان الحكم الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق في
القرية ما اضيف اليها هذا من باب الاضمار ومثاله الامر بالتحرير
للتكفير مقتضى للملك ولم يذكره هذا البيان بمعرفة تفسير هذه الاصول
لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع بيان احكامها

باب معرفة احكام الخصوص

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد
به من الحكم لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع وان احتمل التغيير
عن اصل وضع ولكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه مبينا لما
وضع له من ذلك ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء فلنا عن المراد به الحيض لانا اذا حملناه على الاطهار انتقص العدد
عن الثلثة فصارت العدة قرين وبعض الثالث واذا حملناه على الحيض
كانت ثلثة كاملة والثالثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد
لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال
ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع اسم خاص لفعل
معلوم وهو الميلان عن الاستواء مما يقطع اسم الاستواء فلا يكون
الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلاة بتركه بيانا صحيحا

لانه بين بنفسه بل يكون رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه يلحق به الحاق
الفرع بالاصل ليصير واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد
من الكتاب ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهذا
فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت فلا يكون
وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد الا بها عملا بالكتاب ولا بيانا
بل نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض
كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله ومن
ذلك قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
فان الوضوء مسح وغسل وهما لفظان خاصان بمعنى معلوم في اصل الوضع
فلا يكون شرط النية في ذلك عملا به ولا بيانا له وهو بين بنفسه
لما وضع له بل يجب ان يلحق به على الوصف الذي ذكرنا وبطل شرط
الولاء والترتيب والتسمية لما ذكرنا وصار مذهب المخالف في
هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب
عن رتبته والثاني انه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته ومن ذلك
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قال محمد
والشافعي قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره كلمة وضعت لمعنى خاص
وهو الغاية والنهاية فمن جعله مجددا حلا جديدا لم يلزم ذلك عملا
بهذه الكلمة ولا بيانا لانها ظاهرة فيما وضعت له بل كان ابطالا
ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة النقص لما
وصف بها وبعض الشيء لا ينفصل عن كله فتعلق قبل وجوده لا
والجواب ان النكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله ويحتمل العقد
على ما ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى وقد اريد به العقد هنا
بدلالة اضافته الى المراة لانها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل
فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطي فلا يضاف اليها مباشرة
ابدا لانها لا تحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ما روي عن

النبي عليه السلام انه قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعده
ابن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة
فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفي
ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل وفي حديث آخر لعن الله المحلل
والمحلل له فيثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت
الدخول بدليله الا بصفة التحليل وثبت شرط الدخول به بالاجماع
ومن صفته التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف عن دليله عملا بما هو
ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله ووصفه
جميعا ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الآية فالله تعالى ذكر الطلاق
مرة ومرتين واعقبهما باثبات الرجعة ثم اعقب ذلك الخلع بالمال بقوله
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانما بدا
بفعل الرجل وهو الطلاق ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء وتحت
الافراد تخصيص المراة به وتقرير فعل الزوج على ما سبق فاثبات فعل
الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون رفعا ومن ذلك
قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فالفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل
الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعي
وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملا به ولا بيانا ومن ذلك قوله ان
تبتغوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص
وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع ممن جوز تراخي البدل
عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطي كان ذلك منه
ابطالا لا نبطل به مذهب خصم في مسئلة المفوضة ومثله قوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص
وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا وكذلك الكتابة

في قوله فرضنا لفظ خاص يراد به نفس المتكلم فدل ذلك على ان صاحب
الشرع هو المتولي للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فمن
جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر والتقدير فيه كان ابطالا
لموجب هذا اللفظ اي لايجاب الخاص لا عملا به ولا بيانا له لانه بين ومن
ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا
نكالا الشافعي القطع لفظ خاص موضوع لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال
عصمة المال عملا به فقد وقعتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك ثبت
بنص مقرون به عندنا وهو قوله جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما
يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء
واقعة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال
المشروع لما شرع له ماخوذ من جزى اي قضى وجزا بالهمزة اي كفى وكماله
يستدعي كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون
جزاء اما المعنى في غيره ولا يلزم ان الملك لم يبطل لان محل الجناية العصمة
وهي الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا فاما تعيين المالك فشرط ليكون خصمه متعينا
وهو تعلق حق العبد به لا لعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب
ومتولي الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك الا ترى ان الجناية
تقع لاثبات القطع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك
الذي هو صفة المالك فكيف يكون محلا للجناية لينتقل وكيف ينتقل الملك وهو
غير مشروع فاما نقل العصمة فهو مشروع كما في الخمر ومن هذا الاصل

باب الامر

فان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا
ومن الناس من قال ليس المراد بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان
افعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب
مالك والشافعي واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمي به وقال عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي فجعل المتابعة لازمة واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت

دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني
والمقاصد ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال
مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر لذلك يجب ان يكون مختصا
بالعبارة وهذا المقصود من اعظم المقاصد فهو بذلك اولى واذا ثبت اصل
الموضع كان حقيقة فيكون لازمه الا بدليل الا ترى ان اسماء الحقايق لا يسقط
عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب ان لا ينفي
عنه محال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم هنا صح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم
بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال
عليه السلام حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم ما لكم خلعتم
نعالكم وانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال اني ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني فثبت ان صيغة الامر لازمة ولا ينكر تسميته مجازا لان
الفعل يجب به فيسمى به مجازا والنبي عليه السلام دعى الى الموافقة بلفظ
الامر بقوله صلوا كما رايتموني اصلي فدل ان الصيغة لازمة ومن ذلك

باب ٣ موجب الامر

واذا ثبت خصوص الصيغة
ثبت خصوص المراد في اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس
من قال انه مجمل في حق الحكم لا يجب به حكم الا بدليل زايد واحتجوا بان
صيغة الامر استعملت في معاني مختلفة للايجاب مثل قوله تعالى
اقيموا الصلاة وللندب مثل قوله تعالى وابتغوا من فضل وللاباحة
مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله واستفزز من
استطعت عليهم بصوتك وللتوبيخ مثل قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر واذا اختلف وجوهه لم يجب العمل به الا بدليل زايد ولعامة العلما
ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكما ان العبارات لا تقصر
عن المعاني فكذلك العبارات في اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت
الاشتراك الا بعارض فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ثم الاشتراك
انما يثبت بضرب من الدليل المغير لسائر الفاظ الخصوص ثم الفقها سوى

الوافقيه اختلفوا في حكم الامر فقال بعضهم حكمه الاباحة وقال
بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب اما الذين قالوا بالاباحة
قالوا ان ما يثبت امرا كان مقتضيا للموجب فيثبت ادناه وهو الاباحة والذين
قالوا بالندب قالوا لا بد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلك
معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع وهو اثبات
الفعل لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فيثبت اعلاه على احتمال
الادنى اذ لا قصور في الصيغة لا في ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء
الكتاب والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله
تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا عندنا
على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا
عن سرعة الايجاد بل لاما في حقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى
سنته في الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقرونا مقصودا بالا
لما استقام قرنه للايجاد وقال ومن اياته ان تقوم السماء والارض
بامره فقد نسب اضافة القيام الى الامر وذلك دليل على حقية
الوجود مقصودا بالامر وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره وكذلك
دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل غيره وسعه ان يطلبه بلفظ
الامر والدليل المعقول ان تصاريف الافعال كمعاني على الخصوص
كساير العبارات فصار معنى المضي للماضي حقا لازما لا بدليل وكذلك
الحال واحتمال ان يكون من الاستقبال لا يخرجه عن موضعه فكذلك
صيغة الامر لطلب المامور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع الا
ترى ان الامر فعل متعدي لازمه ايتمر ولا وجود للمتعدي الا ان
يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت
الا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور
اصلا وللمامور عنه تاصرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم
الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المامور

وتوقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازا عن الجبر فكذلك
صار الامر للايجاب والله اعلم ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في
النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال
يبطل الحقائق كلها وذلك محال الا ترى انا لم ندع انه محكم واذا اريد بالامر
الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والخصاص
بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان
يقال الى غير ما امر بالنقل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه
القول الآخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح ويتصل بهذا الاصل
ان الامر بعد الحظر لا تعلق بالندب والاباحة لا محالة بل هو للايجاب
عندنا الا بدليل استدلالا باصله وصيغته ومنهم من قال بالندب والاباحة
لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لكن ذلك عندنا بقوله تعالى
قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بصيغته ومن
هذا الاصل الاختلاف في الموجب

باب موجب الامر في العموم والتكرار

قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم
والتكرار وقال بعضهم لا بل تحتمله وهو قول الشافعي وقال بعض مشايخنا
لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال
عامة مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع
على اقل جنسه ويحتمل كل ما يدل عليه مثال هذا الاصل رجل قال
لامرأته طلقي نفسك او قال ذلك لاجنبي فان ذلك واقع على الثلث
عند بعضهم وعند الشافعي يحتمل الثلث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة
الا ان ينوي الكل وجه القول الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب
الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول
سواء واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ
العموم ووجه قول الشافعي وهو ما ذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة

في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم الا ترى ان بينة
الثلث صحيحة وهو عدد لا محالة فكذا المثنى الا ترى الى قول اقرع بن
حابس في السؤال عن الحج العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث
الاستدلال بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من ادعى
التكرار بحديث اقرع ابن حابس حين قال في الحج العامنا هذا يا رسول
الله ام للابد فقال عليه السلم بل للابد فلو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه
ولنا ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لان لفظ
الفعل فرد وكذلك سائر الاسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل
طلقي اي اوقعي الطلاق او طلاقا او افعلي تطليقا او التطليق وهما
اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف
فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك
الامر بساير الافعال كقوله اضرب اي اكتسب ضربا او الضرب وهو
فرد عند له زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض
فالبعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما واما الطلقات الثلث
فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس
واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الا ترى انك اذا عددت الاجزاء
كان هذا باجزائه واحدا فصار هذا واحدا من حيث هو جنس وله
ابعاض كالانسان فرد من حيث هو آدمي ولكنه ذو اجزاء متعددة
فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة انه واحد لكن الاقل
فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند اطلاقه
والآخر محتملا فاما ما بين الاقل والكل فعدد ليس بفرد حقيقة ولا حكما
ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد ولذلك ساير اسماء الاجناس اذا
كانت فردا صيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا
اشرب ماء او الماء انه يقع على الاقل ويحتمل الكل فاما قدر من الاقدار

المتخلله بين الحدين فلا وكذلك لا اكل طعاما وما بسمه واما الفرد دلالة
مثل قول الرجل والله لا اتزوج النساء ولا اكلم العبيد وبني ادم ولا
اشتري الثياب ان ذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار
مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه
جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع من وجه في الجنس وكان الجنس
اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقد لا يحل
فصار هذا وساير اسماء الجنس سواء وانما اشكل على ابن عباس
لانه اعتبر ذلك بساير العبادات والله اعلم وعلى هذا خرج ان كل اسم فاعل
دل على المصدر لغة مثل قوله السارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا
لا يجوز ان يراد بالاية الا الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع
فصار الواحد مرادا والفعل الواحد لا يقطع الا واحدة وموجب الامر
على ما قررنا يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين وهذا تشريع في
صفة الحكم وهذا باب يلتبس بيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء
فالاداء انواع ثلثة اداء محض كامل واداء قاصر وما هو شبيه بالقضاء والقضاء
انواع ثلثة نوع مثل معقول ونوع مثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه
الاقسام يدخل في حقوق الله تعالى ويدخل في حقوق العباد ايضا والاداء اسم
لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب
شيئا لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه فيصير
به قاضيا وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة
في الاباحة والندب فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وانه في تسليم اعيانها الى اربابها
وقد يدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى فسمي الاداء قضاء لان
القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا لان للاداء خصوصا
بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع العبارة الى الاستقصاء وشدة
الرعاية كما قيل في الثاني منه البيت يا دو للغزال فيا كلها اي بحال وتكلف

فتحتمل

فتحتمل واما القضاء فاحكام الشيء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية واختلف في
ان القضاء انه يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء فقال
بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها في القضاء فاذا فاتت
عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص وكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد
ذهب وصف فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك السبب وبيان
ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من
ايام اخر وجاءت السنة بالقضاء في الصلاة فقال عليه السلام من نام عن
صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء
في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات كان مضمونا في
الوقت وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل سترا وعاله من جنسه
امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان
الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات
المتعينة من الصلاة والصيام والاعتكاف وهذا اقيس واشبه بمسايل
اصحابنا ولهذا قلنا في صلاة فائتة عن ايام التشريق وجب قضاها بلا تكبير
لانه لا تكبير عنده في ساير الايام ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر ويتقرر
من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكفه
انه يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان اخر قالوا لان القضاء انما وجب
ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر
المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص
مقصود في هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب
الاول الا ترى انه يجب بالفوائت مرة وبالتفويت اخرى الا ان الصوم والصلاة
الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما وللاعتكاف اثر في
ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت
وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا
بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم

ثبت لقدرة فيسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين
لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان تحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى
فاذا عاد لم يتادى في رمضان الثاني والاداء في العبادات يكون في الموقتة في
الوقت وفي غير الموقتة ابدا على ما نبين ان شاء الله تعالى والمحض منه
ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل الصلاة بجماعة فاما فعل
المنفرد فاداؤه قصور الا ترى ان الجهر عن المنفرد ساقط والشارع
مع الامام في الجماعة مؤد اداء محضا والمسبوق ببعض الصلاة
مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا ومن نام خلف الامام او احدث
فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء
الا ترى انهم قالوا في المسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث
او نام حتى فرغ الامام ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى
الاقامة وهو في غير مصره والوقت باق انه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى
اربعا ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا
ولو تكلم صلى اربعا كما في المسئلة الاولى واصل ذلك ان هذا مؤد
باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه خلف الامام
في الحكم لا انه في الحقيقة خلفه فصار قاضيا لما انعقد له احرام الامام
مثله والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب الذي اوجب الاصل
فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدي
ما يوجب اكمال صلاته تمت صلاته بنيته اقامته او بدخول مصره
لانه مؤد في الوقت فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض
هذا على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء
كما اذا صار قضاء محضا بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير وان تكلم فقد
بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت
بخلاف المسبوق ايضا لانه مؤد ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرأ ولا

يسجد

يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما بينا انه قاض لما انعقد له احرام الامام
بجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول كما ذكرنا واما بمثل غير
معقول فمثل الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في الحج باحجاج
النائب لا نا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى
فلم يكن مثلا واما الصوم فمثل صورة الصوم ومعنى وكذلك لبين بين
افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه لكنا جوزناه بالنص
قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
اي لا يطيقونه وهذا مختص بالاجماع وثبت في الحج بحديث
الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير
لا يستمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه فقال عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل منك قالت نعم
قال فدين الله احق ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كمن نقص
صلاته في اركانها بتغيير ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن ادى
في الزكوة خمسة دراهم زيوفا عن خمسة جياد فانه يجوز ولا يضمن
شيئا لان الجودة لا يستقيم اداؤها مثلها صورة ولا مثلها قيمة
لانها غير متقومة فيسقط اصلا واحتاط محمد في ذلك الباب فاوجب
قيمة الجودة من الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضي
والوقوف بعرفات والاصحية كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص
غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياسا على الصوم
من غير تعليل قلنا لان ما ثبت في حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان
يكون معلولا بعلة والصلاة نظير الصوم بل اهم بالمراعى منه لكنا لم نعقل
واحتمل ان لا يكون معلولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل
الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فلئن كان مشروعا فقد تادى والا
فليس به بأس ثم لم نحكم بجوازه مثل حكمنا به في الصوم قطعا ورجونا
القبول من الله تعالى في الصلاة فضلا فقال محمد في الزيادات

وهذا بعزيمة ان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم
فان قيل الاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين
او بالقيمة قلنا لان الاضحية تثبت قربة بالنص واحتمل ان يكون التصدق
بعين الشاة او بقيمتها اصلا لانه هو المشروع في باب المال كما في ساير
الصدقات الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية وهو نقصان في
المالية باراقة الدم عند محمد وباراقة الدم وازالة الكمول عن الباقي
عند ابي يوسف على ما تبين في مسئلة التضحية امنع الرجوع في الهبة
ام لا فنقل الى هذا تطييبا للطعام وتحقيقا لمعنى العبد بالضيافة
الا انه يحتمل ان يكون التضحية اصلا لم يعتبر هذا الموهوم في معارضة
المنصوص المتيقن فان فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم
مع الاحتمال احتياطا ايضا والدليل على انه كان هذا الطريق لا انه
مثل الاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية وهذا
وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل فيجب ان يبطل الخلف كما في الفدية
الا انه لما ثبت اصلا من الوجه الذي قلنا ووقع الحكم به ولم ينتقض الحكم
بالشك ايضا واما القضاء الذي بمعنى الاداء كمثل رجل ادرك الامام
في العيد راكعا كبر في ركوعه وهذا قد فات عن موضعه فكان قضاء
وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فكان ينبغي ان لا يقضي الا انه قضاء
يشبه الاداء لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة
الا ترى ان تكبير الركوع عنسب منها وليست في حال محض القيام
فاحتمل ان يلحق بها نظايرها فوجب عليه التكبير اعتبارا بالشبهة الاداء
احتياطا وكذلك السورة اذا فاتت عن الاولين وجبت في الاخريين
لان موضع القراءة جملة الصلاة الا ان الشفع الاول انما تعين بخبر
الواحد الذي يوجب العمل به وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا
وهو من هذا الوجه ليس بثابت فوجب ادائها اعتبارا بهذه الشبهة
وان كان قضاء في الحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت انه المشروع

من الفاتحة

من الفاتحة في الاخريين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها الى ما
عليه ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع ادا فيتكرر الاداء
فلذلك قيل يسقط والسورة لم تجب قضا لانه ليس عنده في الاخريين قراءة
سورة تصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الاداء واما حقوق
العباد فهي تقسم على هذا الوجه اما الاداء الكامل فهو رد عين الحق
في الغصب والبيع واداء الدين والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا
ثم يرده مشغولا في الجناية او يسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين وما اشبه
ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة وعندهما
هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء
الزيوف في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه من جنس
حقه ولكن لنقصان في وصفه يصار قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد
انما اذا هلكت عند القابض بطل حقه اصلا لانه لما كان
اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة
ولا معنى ولم يجز ابطال الاصل للوصف اذ الانسان لا يضمن
لنفسه واستحسن ابو يوسف فاوجب مثل المقبوض احتياطا لحقه
في هذا الوصف والاداء الذي هو في معنى القضاء وهو ان
يتزوج رجل امراة على ابيها وهو عبده فاستحق وجبت قيمته
فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه
تسليمه الى المراة لانه عين حقها الا انه في معنى القضاء لان تبدل
الملك اوجب تبدلا في العين حكما وكان هذا عين حقها في المسمى لكن
بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يمكن ان يمنعها اياه لانه
عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق عليها قبل القبض حتى يسلم اليها او
يقضي به لها لانه مثل من وجه فلا تملك الا بالتسليم ولهذا قلنا
اذا اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه
وعليه قيمته ولهذا قلنا ان كان القاضي اذا قضى بقيمته على الزوج

لمالكه لزوج ان حقها لا يعود اليه وهذه الجملة في نكاح الجامع مذكورة
ويتصل بهذه الجملة ان من غصب طعاما فاطعمه المالك من غير ان
يعلمه لم يبرأ عند الشافعي لانه ليس باداء مامور به لانه غرور اذ
المرء لا يتجاسر في العادات عن مال غيره في موضع الاباحة والشرع
لم يامر بالغرور فبطل الاداء نفيا للغرور فصار معنى الاداء لغوا
ردا للغرور وقلنا نحن هذا اداء حقيقة لان عين ماله وصل الى يده
ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو في الاصل كامل فاما
الخلل الذي ادعاه فانما وقع لجهله والجهل لا يبطله وكفى بالجهل
عارا فكيف يجعل عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم والعادة
المخالفة للديانة الصحيحة على ما زعم لغو لان عين ماله وصل الى
يده واما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل
فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل في ضمان الغصب وان وفي باب
القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا
واما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا
مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحق في الصورة
قد فات للعجز عن القضاء به فبقي المعنى ولهذا قال ابو حنيفة فيمن
قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع ثم يقتل ان شاء الولي لانه مثل
كامل فاما القتل المنفرد بمثل قاصر وقالا بل يقتله ولا يقطعه لان
القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجناية الى القتل
وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة في باب
جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح
محققا لانه علة مبتدأة صالحة للحكم فوق الاول فخير بين الوجهين
ولهذا قلنا لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند
ابي حنيفة لان المثل القاصر لا يعتبر مشروعا مع احتمال الاصل
ولا ينقطع الاحتمال الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان

بالاتلاف

بالاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى
اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت
اعراضا لا يبقى زمانين وليس لما لا يبقى زمانين صفة التقوم لان التقوم
لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد
والحشيش والماء والمنافع اذا وجدت لا تحتمل البقاء للاحراز فلم
يثبت لها صفة التقوم حال فاما جواز العقد بناء على قيام العين
مقام المنفعة بطريق الخلافة قضاء للحوائج وذلك امر مشروع
عند الحاجة بالاجماع ولا يلزم انها تقومت في باب العقود وليس
الى التقوم حاجة اذا الاستبدال صحيح من غير التقوم لان ذلك
ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما قلنا ان التقوم من غير
احراز غير معقول وانما قلنا ذلك لان الله تعالى شرع ابتغاء الاموال
بالمال المتقوم فقال ان تبتغوا باموالكم وانما اضاف الينا بواسطة
الاحراز وشرع بالابتغاء بالمنافع لقوله تعالى على ان تاجرني
ثماني حجج وبطلت المقايسة لان الرضا اثر في ايجاب الاصول والفضول
جميعا الا ترى ان المال يجب بالشرط او المبيع مقابلا بغير المال الثمن
ويجوز بيع عبد قيمته الف بالوف فيثبت الفضل بالتراضي ولا يثبت
شيء من ذلك بالغدوان بحال وكل قياس لا يقوم الا بوصف يقع
به المفارقة بين الفرع والاصل باطل على ما بين ان شاء الله تعالى
واما القضاء بمثل غير معقول واما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير
المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل
النفس يضمن بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى لان
الادمي مالك منزل لما سواه والمال مملوك منزل فلا تشابها
بوجه ولهذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص
لان القصاص مثل الاول صورة ومعنى وهو الى الاحياء الذي هو
المقصود اقرب فلم يجز ان يزاحمه بمثل لا صورة ولا معنى وانما شرعت

الدية لعدم المثل صيانة الدم عن الهدر منة على القاتل بان سلمت
له نفسه وللقتيل بان لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا للشافعي
ان القصاص لم يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو او بقتل
القاتل لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل لا صورة ولا معنى وانما
شرعت الدية صيانة الدم عن الهدر والعفو في القصاص مندوب
اليه فكان جابرا ان يهدر بل حسنا ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة ويردتها لانه ليس
بمال متقوم وانما يتقوم بالمال بضع المراة تعظيما لخطره وانما الخطر
للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير شهود ولا
ولي ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس بتعرض له
بالاستيلاء بلا اطلاق له ولا تلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول
فانها عند الرجوع يوجب ضمان نصف المهر لان ذلك لم يجب قيمة للبضع
الا ترى انه لم يجب مهر المثل تاما كاملا كما قال الشافعي لكن المسمى الواجب
بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا عليه تسليم
النصف مع فوات تسليم البضع كان قصدا اليه عن ذلك المال فاشبه
الغصب واما القضا الذي في حكم الاداء فمثل رجل تزوج امراة على عبد
بعينه انه اذا ادى القيمة اجبرت على القبول وقيمة الشي قضاء له
لا محالة انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل وهذا الاصل لما
كان مجهولا من وجه معلوما من وجه صح تسليمه من وجه واحتمل العجز
فان ادى صح وان اختار جانب العجز وجبت قيمته ولما كان الاصل
لا يتحقق اداؤه الا بتعيينه ولا يعتبر الا بالتقويم صار التقويم اصلا
من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين
لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند
القدرة ومن قضية الشرع في هذا الباب ان حكم الامر موصوف به
بالحسن عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل بنفسه اذ العقل غير

موجب

موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه

باب بيان صفات الحسن للمامور به

المامور به نوعان في هذا الباب حسن لمعنى
في نفسه وحسن لمعنى في غيره فالحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب ضرب
لا يقبل سقوطا هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب منه ملحق
بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في غيره
ثلثة اضرب ايضا فضرب منه ما هو حسن لمعنى بغيره وذلك الغير قائم
بنفسه مقصود لا يتادى بالذي يقبله بحال وضرب منه ما هو حسن
لمعنى في غيره لكنه يتادى بنفس المامور به وكان شبيها بالذي حسن
لمعنى في نفسه وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان
حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به وهذا القسم يسمى جامعا اما الضرب
الاول من القسم الاول نحو الايمان بالله وصفاته حسن لعينه غير انه
نوعان كالصلاة تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى انه متى
تبدل بضده كان كفرا واقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال
حتى اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس
بمعدن التصديق لكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق
فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم
يكن مؤمنا ومن لم يصادق وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في
التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك وهي الضرب الثاني من القسم
الاول وكالصلاة حسنت لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى الا
انها دون التصديق وهي نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة
الا انها ليست بركن في الايمان بخلاف الاقرار لان في الاقرار وجودا
وعدما دلالة على التصديق والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج
لان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير
والحج لمعنى شرف في المكان الا ان هذه الوسايط غير مستحقة لانفسها
لان النفس ليست بجانية في صفتها والفقير ليس مستحق عبادة والبيت

ليس بحق لنفسه فصار هذا كالقسم الثاني عبادة خالصة لله تعالى
حتى شرطنا لها اهليه كامله واما الضرب الاول من القسم الثاني فمثل
السعي الى الجمعة ليس بفرض مقصود انما حسن لاقامة الجمعة لان العقد
به يتمكن من اقامة الجمعة وقط لا تتادى به الجمعة وكذلك الوضوء من
حيث هو فعل يعدم الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه
يبرد ويطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلاة ولا تتادى به
الصلاة بحال ويسقط بسقوطها وتستغني عن صفة القربة في الوضوء
حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة يراد
بها ثواب الاخرة كساير القرب لا يتادى بغير نية الا ان الصلاة تستغني
عن هذا الوصف في الوضوء والضرب الثاني الجهاد وصلاة الجنازة
انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى
منفصل عن الجهاد والصلاة حتى ان الكفار اذا اسلموا لم يبق الجهاد
مشروعا ان تصور ذلك لكنه خلاف الخبر واذا صار حق المسلم منقضيا
بصلاة البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بالمامور به
بعينه كان شبيها بالقسم الاول واما الضرب الثالث فمختص بالاداء
دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما
لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قول الله تعالى
لا يكلف نفسا الا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل فاما المطلق منه
فادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا
فضل ومنة القدرة من الله تعالى ممكنه عندنا وهذا شرط في اداء
حكم كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه
وعلى من عجز عن استعماله الا نقصان يحل به او ماله في الزيادة على
ثمن مثله وفي مرض يزداد به وكذلك الصلاة لا تجب اداؤها الا بهذه
القدرة والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر المخصوص
به لا يحصل بدونهما في الغالب ولا تجب الزكوة الا بقدرة مالية حتى

اذا هلك

اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء يسقط الواجب
بالاجماع ولهذا قال زفر رح في المراة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر
يسلم او الصبي يبلغ في اخر الوقت ان لا صلاة عليهم الا ان يدركوا
وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض
او ولادة انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الغسل انما يجب
بادراك جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بهذا وكذلك في ساير
الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا
لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل
الا في الاسباب والالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل
مشروعا عام العجز الحالي دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات
الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن
الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمان وذلك نظير من السماء صار
مشروعا عام وجب النقل الى البدل للعجز الحالي كمن هجم عليه وقت
الصلاة وهو في السفر ان خطاب الاصل متوجه عليه لاحتمال
وجود الماء بالعجز الحالي ينتقل الى التراب والامر المطلق
في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك لانه عبادة
يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل ولهذا قال
الشافعي وهو قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة
بالجمعة دل على صفة حسنه وعلى هو المشروع دون غيره حتى لا
يصح اداء الظهر من المقيم ما لم يفت الجمعة وما لا لما لم يخاطب المريض
والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا
في حقهم فاذا ادوها لم ينقض بالجمعة من بعد وقلنا نحن لا خلاف في
هذا الاصل لكن الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة وليس ذلك

على نفي الظهر كما قلتم الا ترى انه بعد فوات الجمعة يقضي الظهر
والظهر لا يصلح قضاء للجمعة ولا تقضي الجمعة بالاجماع فثبت انه عود
الى الاصل وثبت به ان قضية الامر اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك
مقررا لا ناسخا فصح الاداء وامر بنقضه بالجمعة كما امر باسقاطه
بالجمعة وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم تبطل
العزيمة وانما قلنا بان الضرب الثالث من هذا القسم مختص
بالاداء دون القضاء اما اذا فات الاداء في حالة القدرة بتقصير
المخاطب فقد بقي تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما
لتقصيره واما اذا فات لا بتقصيره فلذلك لان هذه القدرة كانت
شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب
ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الاخرة ولهذا قلنا اذا ملك
الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة
الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا واما الكامل من هذا القسم فالقدرة
الميسرة وهذه زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق
ما بين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم تعتبر بها الواجب
فبقي شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وهذه لما كانت
قدرة ميسرة عبرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا فشرط بقاء هذه
القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط ولكن بمعنى تبدل صفة الواجب
بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فبطل الحق لانه
غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا بان الزكوة تسقط بهلاك
النصاب لان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة الا ترى ان القدرة
على الاداء بحصل مال مطلق ثم شرط التمكن في المال ليكون المؤدى جزءا منه
فيكون في غاية التيسير فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب
غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك المال ولا يلزم ان
النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقي

ستي بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب الا ترى ان تيسير
اداء الخمسة من المائتين وتيسير اداء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف
لانه ربع عشر لكل حال لكن الغنا وصف لا بد منه ليصير الموصوف به اهلا
للاغنا اذ الاغنا من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك والغنا
بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى
فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان امرا
زائدا على الاهلية الاصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه اذ
الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المال بصفة النماء
فميسر للاداء فيتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه وهذا بخلاف
استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما لان النصاب
صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق فصار المسهلك متعديا
على صاحب الحق فعد قائما في حق صاحب الحق فصار الواجب على
هذا التقدير غير مبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين
ثم اعسر ذهب ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة
الدليل عليه ان الشرع خيره عند قيام القدرة بالمال والتحرير تيسير ولانه
نقل الى الصوم لقيام العجز عند اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل
ولم يعتبر ما يعتبر عدم ساير الافعال وهو العدم في العمر لكنه اعتبر
العدم الحالي الا ترى انه قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وتقدير
العجز بالعمر يبطل اداء الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالي وكذلك
في طعام الكفارة بغير الصوم الظهار وساير الكفارات فثبت ان القدرة
ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الا ان المال هاهنا غير عين فاي مال
اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك
ههنا لان الحق لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن المال متعينا لم يكن الاستهلاك
تعديا وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظيرا استطاعة الفعل
لا تسبق الفعل ولهذا ابطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافي الغنا واليسر

ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو بناء في اليسر لانه قال
في كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف
درهم كفر بالصوم بعد ما يقضي دينه بماله قال يجزيه ولم يذكر
انه اذا لم يصرف الى دينه ما جوابه فقال بعض مشايخنا يجزيه
التكفير بالصوم لما قلنا من فوات اليسر به فيجعل المال كالمعدوم
وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يجزيه بالصوم بخلاف الزكوة والفرق
والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وشرط القدرة ولمعنى
الاغناء بقوله عليه السلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولقوله
لا صدقة الا عن ظهر غنا وهذا الاغنا وجب عبادة شكرا لنعمة الغناء
فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا من
الكامل والدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله ولهذا حلت له الصدقة
فلم يجب عليه الاغنا ولهذا لا تتادى الزكوة الا بعين متقوم واما
الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر
في تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغنا الا ترى انها شرعت ساترة
زاجرة لا امرا اصليا للفقير اغنا له والا ترى انها تتادى بالتحرير
وبالصوم ولا اغنا فيهما لكن المقصود به نيل الثواب لتقابل موجب
الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب
ولذلك يتادى بالاباحة ولا اغنا يحصل بها فاذا لم يكن الاغنا مقصودا
لم يشترط صفة الغنا في المخاطب بها بل شرط القدرة واليسر
بها وذلك لا ينعدم بالدين وتبين انها لم تجب شكرا للغنا بل جزا للفعل
فلم يشترط كمال صفة الغنا وانما شرط ادنى ما يصلح لكسب الثواب
واصل المال كاف لذلك وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر بهلاك
الخارج لانه وجب بشرط القدرة الميسرة لان القدرة على اداء العشر
تستغني عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب الا
بارض نامية بالخارج فيشترط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج

سقط اذا اصطلم الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الا ترى انه لا
يجب الا بسلامة الخارج الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب
من غير جنس الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف
الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا تغلب غرما محضا
وهذا بخلاف الحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما
لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الا ترى ان الزاد والراحلة
ادنى ما يقطع به السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس
بشرط بالاجماع فكذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب وكذلك لا تسقط
صدقة الفطر بهلاك الراس وذهاب الغنا لانها لم تجب بصفة اليسر
بل بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغني الا ترى انها وجبت بكسب
راس الحر ولا يقع به الغنا ووجبت بالغنا بثبات اليد له ولا يقع بها اليسر
لانها ليست نامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب ولا
يلزم انها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب لان الدين يعدم الغنا
الذي هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغنا بخلاف الدين على العبد
انه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنا بمال آخر يفضل عن حاجته بالغا ما بلغ
درهم بخلاف زكاة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة
لان الزكوة تقتضي صفة الغناء الكامل بغير النصاب لا بغيره والله اعلم
هذا الذي ذكرنا هو تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المامور به في نفسه
فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة
الاولى وهذا باب تقسيم المامور به في حكم الوقت العبادات
نوعان مطلقة وموقتة فاما المطلقة فنوع واحد واما الموقتة فانواع
نوع جعل الوقت ظرفا للمودي وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت
الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا محضا لا معيارا والاداء
يفوت بفوته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت
ويفسد بالتعجيل قبله فكان سببا وهذا القسم اربعة انواع نوع منها ما

يضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع
من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق
الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة كون
الوقت سببا نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقتة
ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وهو القضاء وذلك مثل
شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا له
مثل اوقات صيام الكفارات والنذور والاصل في انواع القسم الاول
من الموقتة ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها لم يستقم
ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او
تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء
حتى وقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار
على الادنى ولهذا قالوا في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم
لزمه فرض الوقت وقد قال محمد في نوادر الصلاة في مسئلة الحائض
اذا طهرت وامامها عشرة ان الصلاة تلزمها اذا ادركت شيئا من
الوقت قليلا كان ذلك او كثيرا واذا ثبت هذا كان هذا الجزء السابق
اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه وبدليل ان الاداء بعد الجزء الاول
صحيح ولولا انه سبب لما صح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب
بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان الوجوب حق
من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة تعجل الوجوب
تعجل الاداء بل الاداء يتراخى الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان
بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب
فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة
للفعل وهو لو وهبت الرجل في دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب
وفي مسئلتنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره في وقت الاداء
فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت فلهذا قلنا اذا مات

قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا مر عليهما
جميع وقت الصلاة وجب الاصل وتراخي وجوب الاداء والخطاب
فلذلك عن الجزء الاول وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء
خلافا لبعض مشايخنا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعي
ثم اذا انقضى الجزء الاول ولم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني
ثم لذلك سقط لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء فكان
ما يلي الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل
لم يجز تقديره على ما سبق قبل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن
القليل بلا دليل واذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت
السببية لما يلي الشروع في الاداء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر
وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض واذا
كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب كالعصر يستانف في وقت
الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير ولم يفسد ولا يلزم اذا
ابتدا العصر في اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها
فانه نص انه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح وجه
ان الشرع جعل الوقت متسعا ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم الشرع
والصحيح ما قاله اصحابنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل
صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على
ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف
من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما
بهذه الدلالة فالصاع نكرة زيد عليه لام التعريف وليس في
ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما اريد به ولو اريد
به عينه لصار عاما فاذا اريد به ما يحله ويجاوره مجازا كذلك
لوجود دلالته الا ترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك
عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر

والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما
وبقاء والمجاز طريق مطلق الاصل ضروري حتى لزم ذلك في كتاب الله
تعالى على عن العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة انه لا يسقط
عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب
ولا ينفي عنه بحال ويقال للحراب مجازا ويصح ان ينفي عنه لما بينا
ان الحقيقة ومنع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية
الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن
حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته وكمن حلف لا يقتل
وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف وكمن حلف لا ياكل من
هذا الدقيق لا يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا وكما
اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة لم يحنث
ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين
بلفظ واحد لما قلنا ان احدهما موضوع والاخر مستعار منه
فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل
لبسه ملكا وعارية معا ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه ولموالي
اعتقهم ولمواليه موالي اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس
لموالي المعتقه شيء لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم عليهم فصار
ذلك كالولاء لاحيائهم بالاعتاق واما موالي الموالي فمواليه مجازا
لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق وصار
بذلك منسوبا لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم السببية مجازا والحقيقة
ثابتة فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالي
لا يعم الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالي وللموصي موالي
اعتقهم وموالي اعتقوه باطل وهذه معاني يحتملها الاسم احتمالا
على السوا الا انها لما اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما
مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوت اولى ان لا يجتمعا ولهذا

قلنا في غير الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد لان الحقيقة اريدت بذلك
النص فبطل المجاز ولذلك قلنا في قوله تعالى او لامستم النساء
ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطي
حتى حل للجنب التيمم فبطل الحقيقة ولهذا قلنا فيمن اوصى لاولاد
فلان ولابنائه وله بنون وبنو بنين جميعا ان الوصية لابنائه
دون بني بنيه لما قلنا فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه
في دار فلان انه يحنث ان دخلها حافيا او منتعلا او راكبا وفيمن
قال عبدي حر يوم يقدم فلان انه ان قدم فلان ليلا او نهارا
يعتق عبيده وقال في السير الكبير في حربي استامن على نفسه وابنا
انه يدخل فيه البنون وبنو البنين وقال فيمن حلف انه لا يسكن
دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا وقد
جمع في هذه المسايل بين الحقيقة والمجاز قيل له وضع القدم مجاز
عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق
المجاز وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة
تعيين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل عليه فان كان فعلا ممتدا
كان النهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لا يمتد كان
الظرف اولى به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب
فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان لانه لا يتناول
النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره مثل النهار اسم
للبياض الخالص لا يحتمل غيره فاما اضافة الدار فانما يراد به
نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم
نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة
فيتناوله عموم المجاز واما مسئلة السير ففيها رواية اخرى
بعد ذلك الباب انه لا يتناولهم ووجه الرواية الاولى ان
الامان لحقن الدم فبني على الشبهات وهذا الاسم بظاهره يتناولهم

لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة فبقي ظاهر الاسم شبهة فان قيل
قد قال ابو يوسف ومحمد فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة انه يحنث
ان اكل من عينها او مما تتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالا فيمن
حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع او اغترف وقال
ابو حنيفة ومحمد فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا انه ان نوى اليمين
كان نذرا ويمينا وهو جمع بينهما قيل له اما ابو يوسف ومحمد فقد
عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة في العادة اسم لما في بطنها
وفي اكلها او ما تتخذ منها اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز
للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة
لا تنقطع بالاواني لما ذكرنا في الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لا جمعا
بين الحقيقة والمجاز واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته
يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة
تحريم المباح وصار ذلك كشراء القريب تملك بصيغته وتحرير
بموجبه فهذا مثله وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال
بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة
او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما
فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل تسميتهم للبليد
حمارا وللشجاع اسدا لاتصال ومشابهة في المعنى بينهما واما
الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا ما زلنا نطا السماء حتى اتيناكم
اي المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء
والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه وقال
تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض
سمي الحدث بالغائط لمجاورته صورة في العادة وقال تعالى
اني رأيني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بينهما ذاتا لان العنب مركب
شغله ومآبه وقشره فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل هذين

الطريقين

الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة
وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة تحس فصار الاتصال
في السبب نظير الصورة فيما نحس والاتصال في معنى المشروع كيف
شرع اتصال هو نظير القسم الاخير من المحسوس ولا خلاف بين
الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا
للاستعارة وانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة
القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا
والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له ونسبته التي يتعلق به فصحت
به الاستعارة ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرعي سببا او علة
لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل
ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا
ولذلك وضع لغة وكذلك ما يتناوله ولكن جعل له حق شغل كل الوقت
بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد لان ما يتصل
من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
عن الصلاة متعذر وقد روي هشام عن محمد فيمن قام الى الخامسة
في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده ثبت واذا اتصل
به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدي في وقت الصحة
فاما اذا خلى الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهبت الضرورة الداعية
عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء وانتقل الحكم الى ما
هو الاصل وهو ان يجعل كل وقت سببا فاذا فاتت العصر اصلا
اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت
بصفة الكمال ثم عند اداها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم
الكافر في اخر وقت العصر ثم لم يؤدها حتى احمرت الشمس في اليوم
الثاني وقد نسي ثم ذكر فاراد ان يؤديها عند احمرار الشمس لان
هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا

شرعًا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعين بتعيينه قصدًا ونصًا وانما
يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب
تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار
اثبات ولاية التعيين قصدًا بنزع الى الشركة في وضع المشروعات
وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما
ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان ان الحانث فيها بالخيار
ان شا اطعم عشرة مساكين وان شا كساهم وان شا حرر رقبة ولو عين
شيئا من ذلك قصدًا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه
ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات بذهاب شرط الاداء ومن حكمه
كونه ظرفا للواجب انه لا ينفي غيره لانه مشروع افعالا معلومة في ذمة
من عليه فبقي الوقت خاليا وثبتت منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من
الصلاة ومن حكمه ان النية شرط ليصير ما له مصروفا الى ما عليه ومن
حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم
المطلق الا عند تعين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط
بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط
هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقته
فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا معيار
له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما نذكر في
باب السبب ان شا الله تعالى ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع
لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل
والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد
لما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم
عام الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض تجزيه فثبت انه مشروع في حقه
الا انه رخص له ان يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم
فعله لعدم ما نواه وكذلك على نوعيه اذا نوى النفل او اطلق النية وكذلك

المريض

المريض في هذا كله وقال ابو حنيفة الوجوب واقع على المسافر ولهذا
صح اداؤه بلا توقف الا انه رخص له الترك فضا لحقه وتخفيفا عليه
فلما شاع له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه فيما يرجع الى مصالح دينه
وهو قضا ما عليه من الدين اولى وصار كونه ناسخا لغيره متعلقا باعراضه
عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يفعل بقي مشروعا فصح اداؤه
ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق
تسليم ما عليه بمنزلة شعبان بقبل سائر الصيام والطريق الاول يوجب
ان لا يصح بل يقع عن الفرض والثاني يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه
واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن رمضان لان الترخص والترك
لا يتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه انه يقع
صومه بكل حال عن الفرض لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر
بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستو
الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم
فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حكمه بطريق
التنبيه الى حاجته الدينية قال زفر ولما صار الوقت متعينا لهذا
المشروع صار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على
الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه للفقير
بعد الحول وكاجير الواحد يستحق منافعه وقلنا التعين ليس باستحقاق
لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة وانما القربة فعل يفعله العبد عن
اختيار لا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك
قربة الا واحدا فانعدم غير الفرض لعدم كونه باستحقاق منافعه كما ينعدم
في الليل اصلا ولا استحقاق ثمه واذا ثبت المنافع له لم يكن له بد من التعين
ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشي بخلاف هبة النصاب لانه عبادة يصلح
مجازا عن الصدقة استحسانا قال الشافعي لما كانت منافعه تبقى على
ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا ولو وضعنا عنه تعيين

الجملة لصار مجبورًا في صفة العبادة وخلا معنى العبادة عن الاقبال
والعزيمة وقلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد مشروعًا في هذا الوقت
تعين في زمانه فاصيب مطلق الاسم ولم ينفسد بالخطا في الوصف
كالمتعين في مكانه فصار جوازه بهذه النية على انه تعيين لا على ان التعيين
عنه موضوع فكان هذا مناقضًا لموجب العلة وقال الشافعي لما
وجب التعيين شرطًا بالاجماع وجب من اوله لان اول اجزائه
فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تراخى بطل فاذا بطلت العزيمة من
بعد لم يؤثر في الماضي بوجه لان اخلاص العبد فيما قد عمله لا يتحقق
وانما هو لما لم يعمله بعد فاذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي
لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد احتياطًا وهذا بخلاف
التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه
ما يبطله فبقي فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الا ترى ان النية بعد
نصف النهار لا يصح والا ترى ان في صوم الدين وجب الفصل بين
هذين الوجهين وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك
قربة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادًا والثبات على العزيمة
حال الاداء بين التقديم وبين التاخير ساقط بالاجماع للعجز وحال
الابتداء ساقط بالاجماع ايضًا وصار حال الابتداء هنا نظير حال
البقاء في الصلاة وحال البقاء نظير حال الابتداء في الصلاة
ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل
موجودًا تقديرًا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود
عند الاداء على حد الاخلاص والعجز الداعي الى التاخير موجود
في الجملة في جنس من يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفي يوم الشك
ضرورة لازمة لان تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام
ونية النفل عندك لا تجوز وهي لغو فقد جاءت الضرورة فلان يثبت
بها التاخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحان في الوجود عند

الفعل

الفعل وهو حد حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل
العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هذا ارجح وهذا الوجه يوجب
الكفارة بالفطر فيه وروي ذلك عنهما ولما صح الانتصار على البعض
للضرورة وجب المصير الى ما له حكم الكل من وجه خلفًا عن الكل من
كل وجه وهو ان يشترط الوجود في الاكثر لان الاقل في مقابلته
في حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرًا فلم يجوزه
بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح وبطل
الترجيح بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والقلة والكثرة
من باب الوجود والوجود قبل الحال توجب الترجيح به على ما يا
تي بيانه في باب الترجيح ان شاء الله تعالى ولان صيانة الوقت الذي لا
درك له اصلا على العباد واجبة وهو معنى قول مشايخنا ان اداء
العبادة في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضًا
وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه وروي ذلك عن ابي حنيفة
ولم نقل بالاسناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة
والامساك في اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لا
مشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديرًا
لا تحقيقًا وفاء بحقه وتوفيرًا لحظه وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل
مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في اوله ولم يتاد الامر اوله
ولم تاد بالنية في الآخر لان الصوم عرف قربة بمعناه ولم يعرف بعباده
الا بيوم كامل فلم يشرع العبادة الا بالراي واما الامساك في اول يوم
النحر فلم يشرع صومًا ولكن ليكون اول التناول من القرابين لما
للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها ومن هذا
الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انعقد بالنذر صوم الوقت
واجبًا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار
واحدًا من هذا الوجه فاصيب مطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف

وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه
اداصامه عن كفارة او قضاما عليه صح عما نوى لان التعيين
حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فيصح التعيين فيما يرجع الى
حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب
الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر في احتمال ذلك
العارض بما لم ينذر واما الوقت الذي جعل معيارا لاسببا فمثل الكفارات
الموقته باوقات غير متعينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق
والوقت فيها معيار لا سبب ومن حكمها انها من حيث جعلت قربة
لا يستغني عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة
لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل فاما على
الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات
الاصلية واما على المحتمل فلا فلذلك كانت النية من اوله شرطا
ليقع الامساك من اوله من العارض الذي يحتمله الوقت فاما اذا
توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لا فوات
له لما لم يكن الوقت متعينا واما النوع الرابع من الموقته فهو المشكل
منه وهو حجة الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر
الحج في كل عام صالح لاداية ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين
لاداية ولا خلاف في الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام الاول
كان مؤديا فاما الوصف الثاني فهو صحيح عند ابي يوسف في الحال
واشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلاة
فاذا ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الاول لا يصير لذلك
الا بشرط الادراك وقال محمد بل لا يتعين هذا الوقت للاداء وانما
وقته العمر فسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج من
هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان وانما يعرف بان
الحج يجب مضيقا او موسعا فقال ابو يوسف مضيقا لا يسع فيه التاخير

عن العام

عن العام الاول وقال محمد موسعا يسع تاخيره وقال الكرخي وجماعة
من مشايخنا ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق عن الوقت اوجب الفور
ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصوم بالصدقة
المطلقة وقال ابو يوسف على الفور وقال محمد على التراخي فكذلك الحج
فاما تعيين الوقت فلا والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب
الفور بلا خلاف واما مسئلة الحج فمسئلة مبتداة فذهب في ذلك محمد
الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت
خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج في عمره واليه يعينه كصوم
القضاء وفيه النهر دون الليالي والى العبد يعينه فلا يتعين الذي
يليه الا بتعيينه بطريق الاداء الا ترى انه متى اداه كان مؤديا ولو كان
الاول متعينا لصار بالتاخير مفوتا والدليل عليه انه بقي وقتا للنفل
مع انه لم يشرع في مدة واحدة الا الحج واحد فلو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا
كما في شهر رمضان فثبت انه غير متعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق
النفل فيه مشروعا ولابي يوسف ان اشهر الحج من العام الاول
متعينة للاداء فلا يحل له التاخير عنه كوقت صلاة الظهر للظهر
وانما قلنا هذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد
لا مزاحم له لان المزاحمة لا تثبت الا بادراك وقت اخر وهو مشكوك لانه
لا يدركه الا بالحيوة اليه والحياة والممات في هذه المدة سوا في الاحتمال
فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت بلا معارضة متعينا ويصير
السابق بطريق التعارض كالسابق في الحقيقة فيصير كوقت الظهر في
التقدير بخلاف الصوم لان تاخيره عن اليوم الاول لا يفوته والتعارض
الحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة
بالفجاة نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام
كلها كانه ادركها جملة فخير بينهما ولم يتعين اولها ولا يلزم ان النفل بقي مشروعا
لانا انما اعتبرنا التعيين احتياطا واحترازا عن الفوات وظهر ذلك في

حق المأثم لا غير فاما ان يبطل اختيار رخصة التقصير والمأثم فلا ولا يلزم
ادراك العام الثاني لانه انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب
الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يحتمل الاداء بعد
مضيه وفي ادراك الثالث شك فعام الثاني مقام الاول ومن حكم هذا
الاصل ان وقت الحج ظرف لا معيار له الا ترى انه يفضل عن اداء ما
افعال عرفت باسامها وصفاتها لا معيارها فاشبه وقت الظهر فلا يدفع
غبون من جنسه ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الاسلام
كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا في الحجر
عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه وهو نظير حجر السفيه فان هذا من
السفه ومثل هذا مشروع فانه صح باطلاق النية وصح اصله بلا نية
ممن احرم عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن ابويه لكما يقول
الحجر عن هذا يفوت الاختيار وهذا انما في العبادة وقط لا يصح العبادة
بلا اختيار ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط
بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلا بد
من ان يجري على بدنه او جوانه عند الاطلاق بدلالة التعيين من المؤدي
اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين
لمعنى في المؤدي لا في المؤدي واذا نوى النفل فقد حاصرح بمخالفة
فبطل به بخلاف شهر رمضان لانه متعين لا مزاحمة له في وقته للمعين
في المؤدي وهذا النقد البلد لما تعين لمعنى في المؤدي وهو تيسر اصابته
دلالة بطل عند الصريح بغيره واما المطلق عن الوقت فعلى التراخي
خلافا للكرخي على ما اشرنا اليه ومن هذا الاصل

باب النهي

النهي المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل
وشرب الخمر ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلاة والبيع
والاجارة وما اشبه ذلك فالنهي عن الافعال الحسية دلالة على كونها
قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه

واما النهي

واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبح المعنى في
غير المنهي عنه لكن متصلا به حتى بقي المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي
وحقيقته وقال الشافعي بل يقتضي هذا القسم قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا
اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم الدليل فيجب اثبات ما احتمله النهي
وراء حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل في صوم يوم
العيد وايام التشريق والربوا والبيوع الفاسدة انها مشروعة عندنا
لاحكامها وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها احتج الخصم بان العمل
بحقيقة كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء
القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب
حتى كان حسنا لمعنى في عينه الا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا
لان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في
صفة القبح كما قلنا ثم قال بانه يكون مشروعا في الاصل صحيحا في الوصف
يجعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب
الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما
ان ينعدم المشروع باقتضاء النهي والثاني ان ينعدم حكمه وبيان ذلك
ان من ضرورة كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والمشروعات درجات وادناها ان
يكون مرضيه وكون الفعل قبيحا منهيا ينافي هذا الوصف وان كان
داخلا في المشية والقضاء والحكم كالكفر وساير المعاصي فانه بمشية
الله تعالى وقضايه وحكمه توجد برضايه فصار النهي عن هذه التصرفات
نسخا مقتضى وهو التحريم السابق والثاني ان من حكم النهي وجوب الانتهاء
وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية وهذا موجب حقيقته ويجب
كونه معصية ومن كونه طاعة ومشروعا تضاد وتناف ولهذا لم يثبت حرمة
المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة يلحق بها الاجنبية بالامهات
والزنا حرام محض وعدوان فلم يصلح سببا لحكم شرعي وهو النعمة ولذلك

الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا
انه بقي مشروعا مع كونه فاسدا الا ان الاحرام منهي لمعنى في الجماع وهو غيره
لا محالة لكنه محظور فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج
باختيار العباد فسد ولم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما ينعدم شرعا
لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني ولا يلزم الطلاق في حالة الحيض او في
طهر جامعها لانه منهي عنه لمعنى في غيره وهو الضرر بالمراة بتطويل
العدة او تلبيس امر العدة عليها ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة
للنهي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي ايضا فلم يصلح سببا
مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له
ابقي سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو حرام
غير مشروع تعلق به جزاء جزاء عنه فيعتمد حرمه سببه كالقصاص
ليس بحكم مطلوب لسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمه
سببه واما ما احتجه به محمد ان الحسن في كتاب الطلاق ان صيام
العيد وايام التشريق منهي والنهي لا يقع على ما لا يكون وبيانه
ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد
تصور ليكون العبد مبتلا بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه
وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشيء شرعا لينعدم
فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بنا على عدمه وفي
النهي يكون عدمه بنا على امتناعه وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع
بحال والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا اقامة الصحة لوصف قائم
بالنهي مقتضى بحكم فكان تابعا فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل
به ما اوجبه وايتضاه ليصير المقتضي دليلا على الفساد بعد ان
كان دليلا على الصحة بل يجب العمل بالاصل في موضعه والعمل
بالمقتضي بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هنا غاية تحقيق

هذا الاصل

هذا الاصل فاما الشافعي فقد حقق المقتضي وابطل المقتضى وهذا
في غاية المناقضة والفساد فان قيل هذا صحيح في الافعال الحسية
لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتنعدم لما قلنا فلا بد
من اقامة الدلالة على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف قيل له
قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد
والطلاق الحرام والصلاة الحرام والصوم المحظور يوم الشك
وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات
ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل تخرج الفروع كلها منها ان
البيع بالخمر نهي لوصفه وهو الميتة لان الخمر مال غير متقوم فصلح
ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن
العقد ولا في محله فصار قبيحا لوصفه مشروعا باصله وكذلك
اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد
في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وفسد لفساد ثمنه
بخلاف الميتة لانها ليست بمال ولا متقوم فوقع البيع بلا ثمن
وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم
وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير
مشروع لوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسدا لا باطلا
وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي بعدم الوصف من
شهادته وهو الاداء ويبقى الاصل فيصير فاسدا ومنها صوم
العيد وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى
في وقته طاعة وقربة قبيح لوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله
الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم تنقلب الطاعة معصية بل
هو طاعة ضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت
ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا

ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر
وبيانه على وصف يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد
والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة
باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد ولهذا صح النذر
به لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه
ذكرا ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع
فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا
الى صاحب الشرع فيبرئ العبد عن عهدته ومنها الصلاة وقت
طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها
والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان
كما جاء به السنة الا ان الصلاة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها
وهو سببها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة فلم يضمن بالشروع
والنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة متعلق بما ليس بوصف فلم يفسد
وكذلك البيع وقت النداء وهذا بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح
لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهي مجازا عن النفي وهذه
الاستعارات صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه انما الخلاف
في حكم حقيقته وكذلك صوم الليالي لان الوصال غير مشروع ولا يمكن
والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم حقا للابتلاء
فصار النهي مجازا عن النفي ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي
بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا وابطالا وانما
يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح
شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن
قضية النهي التحريم فبطل العقد مضادة بحسب مقتضى النهي بخلاف
البيع لانه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل فيه تابع
الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة

المجوسية والعبد والبهائم وكملك الخمر وكذلك نكاح المحارم منفي
لعدم محله ولفظ النهي في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباكم مستعار عن
النفي واما استيلاء اهل الحرب فانما صار منهيا بواسطة العصمة
وهي باقية في حقنا دون اهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة
متناهية بتناهي سببها والاحراز بالدار فسقط النهي في حكم الدنيا
واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر
يعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسبه وان قبح
لو كان مقصودا به وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى
لكونه مالا مملوكا عتقا لشرط المشروع وهو الضمان ولا يدخل في
ملك المشتري صيانة لحقه ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالغايت
وهو اليد دون الرقبة وهذا طريق جائز لكن لا يصار اليه عن المقابلة
بالرقبة الا عند العجز والضرورة فالطريق الاولى واجب وهذا جائز
واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء
والماء سبب للولد وجودا والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات
ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه
وما يعمل بقيامه مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب
لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا ويسقط وصف التراب فكذلك
يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب
حرمة المصاهرة واما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لانه من
حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان في فعل قطع الطريق
او التمرد على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولا يلزم
على هذا النهي عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى
مع كمال المقصود ممكن على ما قلنا والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام
الامر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث وما قبح لغيره

شرعًا ملحقًا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع
لما وضع لتمليك المال كان باطلًا في غير محله وما قبح لمعنى في غيره
وهو البيع وقت النداء والصلاة في الارض المغصوبة وما قبح لمعنى
في غيره وهو ملحق به وصفًا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر
والنهي عن الافعال الحسية يقع على الاسم الاول وعن الامور الشرعية
يقع على القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفًا

باب معرفة احكام العموم

قال الشيخ الامام رضي الله عنه العام عندنا
يوجب الحكم فيما تناوله قطعًا ويقينًا بمنزلة الخاص فيما تناوله والدليل
على ان المذهب هذا الذي حكينا ان ابا حنيفة رضي الله عنه قال
ان الخاص لا يقضي على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين
في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام استنزهوا
البول فان عامة عذاب القبر منه ومثل قوله عليه السلام فيما
دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله السلام ما سقته السماء ففيه العشر
ولما ذكر محمد فيمن اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لاخر في كلام مفصول
ان الحلقة للاول والفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم والثاني
بالخصوص وهذا قولهم جميعًا وقالوا في رب المال والمضارب اذا اختلفا
في العموم والخصوص ان القول قول من ادعى العموم ولولا استواهما
وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد وقد قال
عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص
بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختيار القاضي الشهيد في
كتاب الغرر فثبت بهذه الجملة ان المذهب ما قلنا ولهذا قلنا ان قول
الله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان
الناسي في معنى الذاكر لملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنًا لم يلحقه
الخصوص فلا يجوز تخصيصه بالاحاد والقياس وقال الشافعي العام

العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا دلت مسايله وقال
بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم
بل يثبت به اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام
محتمل لما اريد به لاختلاف اعداد الجمع الا ترى انه يؤكد بما يفسره فيقال
جاءني القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم
انه كان مجملًا الا ترى ان الخاص لا يؤكد بمثله يقال جاءني زيد نفسه لاجمعه
لانه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بما يجمع وقد ذكر الجمع واريد به البعض
مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد
فلذلك وجب الوقف ووجه القول الاخر ان الاخص وهو الثلاثة
من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به ووجه قولنا والشافعي
انه موجب لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعًا وعرفًا فلم يكن بد من
ان يكون له لفظ وضع لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني ابدًا الا ترى ان
من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعمهم فيقول عبيدي احرار
والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث فقد احتج عبد الله ابن مسعود
رضي الله عنه في الحمل انه ينسخ سائر وجوه العدد بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال انه اخر ما نزل ولا نصارا ايضًا
للخاص الذي في سورة البقرة تدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واحتج
علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الاختين وطيًا بملك اليمين فقال احلتهما
آية وهو قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وحرمتهما آية
وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم الولي وذلك عام
كله ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيمكن
فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك
المعنى واجبًا حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطل لا تصلح دليلًا لانا
لم نكلف درك الغيب فلا يخفى له غيره والجواب عما احتج به اهل المعارضة
الاولى انا ندعي انه موجب لما وضع له لا انه محكم لما وضع فكان محتملًا لان يراد

بد بعضه فصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص
يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه
قد يحتمل غير المجيء مجازا

باب العام اذا لحقه الخصوص

قال الشيخ الامام رضي الله عنه فان نحو هذا العام خصوص
فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي لا بقي حجة اصلا سواء
كان الخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص
معلوما فهو الباقي فيما وراء الخصوص على ما كان واما اذا كان
مجهولا يسقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان المخصوص معلوما بقي
العام فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا فان دليل الخصوص
يسقط فعلى قول الكرخي سطل الاستدلال بعامة العموم لما
دخلها من الخصوص وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية
السرقة وآية البيع لان ما دون ثمن المجن خص من آية السرقة وهو
مجهول وخص الربوا عن قوله واحل الله البيع وحرم الربا
وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود لان مواضع الشبهة منها
مخصوصة وفيه ضرب جهالة واختلاف والصحيح من مذهبنا ان
العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا
الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم
قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج
بالعموم ودلالة ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص
بالقياس والاحاد وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته
بالقياس اما الكرخي فقد احتج بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا
اوجب جهالة في الباقي لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين
انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان
يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح
تعليله ولا يدري اي القدر من الباقي صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة

الخصوص ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا
فعلى ما قلنا وان كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي لان دليل
الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لان الاستثنا
لا يحتمل التعليل فكذلك هذا ووجه القول الآخر ان دليل الخصوص
لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا يسقط بنفسه اذا كان
مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثناء لانه وصف
قائم بالاول فاوجب جهالته فيه وهذا قائم بنفسه معارض للاول
ودليل ما قلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه
تبين انه لم يدخل في الجملة الا ترى انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ
بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب
اعتباره في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب
جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته
اذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم يبطله
بالشك وكذلك اذا كان الخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا
وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة كانه لم يدخل لا على سبيل
المعارضة للنص فوجب العمل به فيصير قدر ما تناوله النص مجهولا
هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه
سببه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا
وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد
في بعض ما تناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال
التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة للنص لا على انه يبين
انه لم يدخل تحت الصيغة فتصير العلة معارضة للنص واما هاهنا
فان التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل
تحت الجملة فلا تصير معارضا للنص واذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن
الدلالة بالشك صار الدليل مشتبها باصله فاشبه دليل القياس

فاستقام ان يعارضه القياس بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه يعدل
باصله فلم يصح ان يعارضه القياس ونظير هذه الجملة من الفروع ان
البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد والى حي وميت وخل وخمر
فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الاخر وحده بحصته
ابتداء وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا
هذا بحصته من الالف فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء
واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا
او مكاتبا صح البيع في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدبر
والمكاتب يدخلان في البيع وانما امتنع الحكم ضيانة لحقهما فصار
الاخر باقيا في العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ودليل
الخصوص مسئلة خيار الشرط قال في الزيادات في رجل باع عبدين
بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي
فيه الخيار ويسمي ثمنه فاما اذا جهل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار
او عين احدهما ولم يعين الاخر لم يجز البيع لان الخيار لا يمنع الدخول
في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ
وفي الحكم نظير الاستثناء فقيل لا بد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع
منزلة الحر والعبد واذا وجد التعيين واعلام الحصة صح البيع ولم
يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الاخر بخلاف الحر
والعبد وما يشاكل ذلك في قول ابي حنيفة انه يعتبر شرطا فاسدا
في الاخر فيفسد به البيع

باب الفاظ العموم

قال الشيخ الامام رضي الله عنه الفاظ العموم قسمان عام بصيغته
ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه فموضوعه
كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات
وما اشبه ذلك اما صيغته فموضوع للجمع واما معناه فكذلك وذلك
شامل لكل ما ينطلق عليه واد في الجمع ثلثة ذكره محمد صريحا في كتاب

السير في الانفال وغيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا لجميع
ما ينطلق عليه اسم الجمع غير ان الثلثة اقل ما تناوله فصار اولى
ولهذا قلنا في رجل قال ان اشتريت عبيدا فعليه كذا وان تزوجت
نساء ان ذلك يقع على الثلثة فصاعدا لما قلنا والكلمة عامة لكل قسم
يتناوله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة
لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم
تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه
عمل بالوصفين فلو حمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس
اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فيمن قال
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامراته طالق ان ذلك يقع على
الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة
الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الا ترى انه لولا
غيره لكان كلا فان ادم عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال
وحوا رضي الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا تسقط هذه
الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلثة للجمع وكما كان
اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على
الواحد فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل
على احتمال الكل واما العام بمعناه دون صيغته فانواع منها ما هو
فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطايفة والجماعة
فصيغته رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان
فردا بصيغته وجمعا بمعناه كان اسما للثلثة فصاعدا الا الطايفة
فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة انه يقع على الواحد
فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا لعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة
من وهي تحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك

ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال عليه السلام من دخل دار
ابي سفيان فهو آمن وقال اصحابنا فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي
العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فقد قال ابو يوسف ومحمد للمامور ان يعتقهم جميعا لان
كلمة من عام وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى
جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متنا ولا بعضا عاما واذا
قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض ولذلك
قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض لانه موصوف
بصفة عامة يسقط بها الخصوص وهذه الكلمة تحتمل الخصوص
لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير
من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد منهم
فله نفله فان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم
للفرد السابق فلما قرن بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين
به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد
متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهي كلمة كل وهي للاحاطة على سبيل
الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان
يعتبر كل مسمى مفردا ليس معه غيره وهذا معنى يثبت بهذه الكلمة
لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لا يستعمل مفردة وهي تحتمل
الخصوص ايضا مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في الجانب
الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول الرجل
كل امراة اتزوجها فهي طالق ولا يصح الا فعال الا بصلة فاذا وصلت
اوجبت عموم الافعال مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وعلى هذا مسائل اصحابنا وبيان ما قلنا من الفرق بين
كلمة كل ومن فيما قاله محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن

اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل غيره معا وجب لكل رجل
منهم النفل كاملا على حياله لما قلنا انه يوجب الاحاطة على سبيل
الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول في حق من يحلف
من الناس وفي كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ثبت في الاولية
ولو دخل العشرة فرادى في مسئلة كل كان النفل للاول لانه هو
الاول من كل وجه وهي تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة
وصارت للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع وهي عامة مثل كلمة كل
الا انها توجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى
مخالفة للقسمين الاولين فلذلك صارت موكدة لكلمة كل وبيان
ذلك في قول محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا
بالشركة ويصير النفل واجبا لاول جماعة تدخل فان دخلوا
فرادى كان للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار لمعنى الكل وقسم
اخر كلمة ما وهي عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل
يقول ما في الدار فجوابه متاع او فرس ويقول ما زيد فجوابه
عالم او عاقل وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في
بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان
الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما قال الله تعالى لله
ما في السموات وما في الارض ولذلك كلمة الذي في مسائل
اصحابنا وهذه في احتمال الخصوص مثل كلمة من وعلى هذا يخرج
قول الرجل لامراته طلقي نفسك من الثلث ما شئت ان
على قولهما تطلق نفسها ثلثا وعند ابي حنيفة واحدة او ثنتين
لما قلنا في الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من
وهذه كلمات موضوعة غير معلولة وقسم اخر النكرة اذا اتصل

بها دليل العموم يعم لان النكرة تحتمل ذلك اذا اتصل بها
دليله مثل ما قلنا في كلمة كل ودلايل عمومها ضروب وبيان
ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل
العموم وذلك ضروري لا لمعنى في صيغة الاسم وذلك انك
اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة
نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل
واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة فهذا ضرب من دلايل العموم
وضرب اخر اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف
بعينه بمعنى العهد وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان
الانسان لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قوله تعالى السارق
والسارقة الزانية والزاني ومثال قول علمائنا المراة التي اتزوج
طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للمعهود وهو ان يذكر شيئا فيعاوده
فيكون للمعهود قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون الثاني هو الاول
ومثال قول علمائنا فمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر كذلك
ان الثاني هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني
غير الاول عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة
على معنى العهد وعند ابي يوسف ومحمد يحمل الثاني على الاول
وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد وذلك معنى قول
ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر
اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا واذا
تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا مثل قولك
فلان يحب الدنيا اي هذا الجنس اذ ليس فيه عين معهود وذلك
مثل قول الرجل انت طالق الطلاق وضرب اخر من دلايل

العموم

العموم اذا اتصل وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم
احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا كوفية والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى في هذا كله يكون عاما لعموم
وصفه والنكرة تحتمل ذلك ومن هذا الضرب كلمة اي وهي
نكرة يراد بها جزء مما يضاف اليه على هذا اجماع اهل اللغة
قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل ياتوني ويقال
اي الرجل اباك ولا يقال اتوك وقال محمد اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون ولم يقل ضربوك فثبت
انها كلمة فرد لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها كساير
النكرات في موضع الاثبات فاذا قال اي عبيدي ضربك
فقد وصفها بالضرب فصارت عامة واذا قال اي عبيدي
ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يعن الا واحدا وعلى ذلك
مسايل اصحابنا ~~عتقوا~~ وان كان يحملها واحد فحملوا كلهم وكذلك
اذا قال اكلم ~~كلا~~ حمل هذه الخشبة فهو حر وهي لا يحملها واحد
فحملوا كلهم فرادى عتقوا فان اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان
المراد به ما يخف حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لا ظهار
الجلادة واما النكرة المفردة في موضع الاثبات فانها تخص
عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعي هي توجب
العموم ايضا حتى قال في قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة
تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة
والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص
الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة
لا عامة لانها فرد تتناول واحدا على احتمال وصف دون
وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق
فصار نسخا وقد جعل وجوب الايمان لتحرير حرا لامر فصار ذلك

سببا له فنكر مطلقا بتكرره وصار مقيدا بالملك لاقتضا التحرير
الملك لا على جهة الخصوص ولا تتناول الزمنة لان الرقبة اسم
للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه الذي هو موجود مطلق
فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك التحرير المطلق لا
يخلص فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فاما ان يكون
مخصوصا فلا وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعين الواحد
فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل
والمراة والانسان والطعام والشراب وما اشبه ذلك
ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل
قوله لا تتزوج النسا ولا تشتري العبيد انه يصح الخصوص
حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان
اشتريت عبيدا او ان تزوجت نسا او ان اشتريت ثيابا
فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة والطايفة يحتمل الخصوص
الى الواحد بخلاف الرهط والقوم وذلك لان ادنى الجمع ثلثة
نص محمد ذلك في السير الكبير وعلى هذا عامة مسايل اصحابنا
وقال بعض اصحاب الشافعي ان ادنى الجمع اثنان لما روي عن
النبي عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة
ينطلق على الاثنين في قوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس
وفي المواريث والوصايا يصرف الجمع الى المثنى بالاجماع
ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا في
الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان
الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفي المثنى اجتماع كما كان في
الثلثة واما قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان
شيطانان والثلث ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع
ودليل معقول اما من قبل الاجماع فان اهل اللغة مجمعون

على ان الكلام

على ان الكلام ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنت
احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا علف وللواحد ان انه
مختلفة وكذلك الجمع ايضا مختلف اسمه وليس للمثنى الامثال
واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقها على ان الامام
لا يتقدم على الواحد فيثبت انه قسم منفرد واما المعقول فان
الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفرد فلم يثبت الاتحاد
ولا الجمع واما الثلثة فانما يتعارض كل فرد اثنان فسقط معنى
الاتحاد اصلا وقد جعل الثلثة في التبرع حدا في ابلاء الاعذا
فاما الحديث محمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم
الامام في الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلثة وفي
المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان مما ترك والحجب يثبت على الارث ايضا والوصية مبني
عليه ايضا والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث
نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما روينا فاذا ظهرت
قوة المسلمين قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة واما الجماعة فانما
تكمل بالامام حتى شرطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام واما قوله
تعالى فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضا الانسان زوج فالحق
الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف
ذلك وقولهم نحن فعلنا لا يصح الامر واحد على عن نفسه وعن
غيره كانه تابع له فلم يستقم ان يفرد بالصيغة فاعتبر لهما الجمع
مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا لذا والله اعلم واما المشترك
فحكمه الوقف لشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المؤول
فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط **باب معرفة احكام**
القسم الذي يليه وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم
الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه ولذلك حكم النص وجوب

العمل بما وضح واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز المجاز وحكم
المفسر وجوب العمل به على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل
به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة
وانما يظهر تفاوت هذه المنازل عند التعارض ليصير الادنى
متروكا بالاعلى وهذا اكثر امثلته في تعارض السنن والاحاديث
ومثاله من مسائلنا اصحابنا ما ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل
قال لآخر لي عليك الف درهم فقال آخر الحق اليقين الصدق
كان كل ذلك تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو
جمع بين البر والحق او البر واليقين او البر والصدق حمل البر على
الصدق والحق على اليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين الحق واليقين
او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يجعل تصديقا وحاصل ذلك
ان الصدق واليقين من اوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة لما وضعت
له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد
يحتمل الابتداء مجازا اي الصدق اولى بك مما تقول واما البر فاسم
موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنى
المجمل فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر وهو ما ذكرنا
حمل عليه واما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم
في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو ظاهر ونص وجب حمل النص
الذي هو محتمل على المحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار كلاما
مبتدأ فترجح البعض على البعض عند التعارض ومثاله ايضا قولنا
فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لان التزوج نص لما وضع له فكان
محتملا ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل
النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم وصار الظاهر الخفي وحكمه التطهير
فيه لنعلم ان اختفاءه لمزيد او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب
القطع على السارق ثم احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار وقد اختصا

يصار اليه توسعة لما يثبت ضرورة تكلم الشرع والصحيح ما قاله اصحابنا
رحمهم الله لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم
الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى
ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود
فكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بهذه الدلالة والصاع
نكرة زيد عليها لام التعريف وليس في ذلك معهود انصرف اليه فانصرف
الى جنس ما اريد به ولو اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به ما يحله
ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالته الا ترى انا نستعير له ذلك
بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره في
دفع الحر والبرد مثل عمله اذ ليس لحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما
وبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضروري حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى وهو
افصح اللغات والله تعالى غني عن العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة انه
لا تسقط من المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب
ولا ينفى عنه بحال ولا يقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفى عنه لما بينا ان
الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية الا ان تكون مهجورا
فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فمن لا يسكن هذه الدار فانتقل
من ساعته ولكن حلف لا يحلف يقتل وقد كان جرح ومات من ذلك الجرح
لا يحنث ولا يطلق وقد كان حلف بالطلاق ولكن حلف لا ياكل من هذا
الدقيق لم يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا رحمهم الله كما
اذا حلف لا ياكل من هذا النسج فاكل من غزل النسج لم يحنث ايضا ومن
احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لما قلنا

ان احدهما موضوع والآخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب على رجل لبسه ملكا وعارية معا ولهذا قلنا فيمن
اوصى لموالي له وله موالٍ اعتقهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس
لموالي معتقيه شيء لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم عليهم فصار
فلك كولادهم لاحيائهم بالاعتاق فاما موالي الموالي فمواليه مجازا لانه لما
اعتق الاولين فقد اثبت لهم ملكية الاعتاق فصار بذلك سببا
لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم التسبب مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت
المجاز الا يرى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالي لا يعم الاعلين
والاسفلين حتى ان الوصية للموالي وللموصي موالٍ اعتقهم وموالٍ اعتقوه
باطلة وهذه معان يحتملها الاسم احتمالا على السواء الا انها لما اختلفت
سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما يختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوتة
اولى ان لا يجتمعا ولهذا قلنا في غير الخمر انه لا يلحق بالخمر لان الحقيقة اريدت
بذلك النص فبطل المجاز ولهذا قلنا في قوله تعالى او لامستم النساء ان المس باليد
غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطء حتى حل للمجنب التيمم فبطل
الحقيقة ولهذا قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
جميعا ان الوصية لابنائه دون بني بنيه لما قلنا فان قيل قد قالوا فيمن
حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيمن
قال عبدي حر يوم يقدم فلان انه ان قدم ليلا او نهارا عتق عنده وفي السير الكبير
قال في حربي استامن على نفسه وابنائه يدخل البنون وبنو البنين وفيمن حلف
لا يسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا قيل له وضع
القدم مجاز عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز

وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة تعين احد الوجهين
ان ينظر الى ما دخل عليه فان كان فعلا يمتد كان النهار به لانه يصلح معيارا
له واذا كان لا يمتد كان الظرف اولى به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت
واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول
لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل
غيره واما اضافة الدار فانه يراد به نسبة التسكن اليه فيستعار الدار للتسكن
فوجب العمل بعموم نسبة التسكن وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة
فيتناول عموم المجاز واما مسئلة السير الكبير ففيها رواية اخرى بعد
ذلك الباب انه لا يتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم
فبقي على الشبهات وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم
الحقيقة عليه فبقي ظاهر الاسم شبهة فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
انه يحنث ان اكل من عينها او مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك
لا فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان اكل من عينها او مما يتخذ
منها وفيه جمع بينهما ان كرع او اغترف وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ان نوى اليمين كان نذرا او يمينا وهو
جمع بينهما قيل له اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق المجاز
وعمومه لان الحنطة في العادة اسم لما في باطنها ومن اكلها او مما يتخذ منها فقد
اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاوز الفرات
وينسب اليه وهذه النسبة لا ينقطع بالاواني لما ذكرنا في الجامع فصار ذلك

عملا بعمومه لا جمعا بين الحقيقة والمجاز واما مسئلة النذر فليس
بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الايجاب لان الجائز
المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح فصار ذلك كشري القريب تملك
بصيغته وتحرير بموجبه فهذا مثله وطريق الاستعارة عند العرب
الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة
او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث اما المعنى فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع اسد لاتصال وشائج
بينهما في المعنى واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا ما زلنا نطاء السماء حتى
ثبناكم اي المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء
والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه وقال تعالى او جاء
احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض سمي به الغائط لمجاورته
صورة في العادة وقال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال
بينهما ذاتا لان العنب مركب بثفله وما ئه وقشره فسلكنا في الاسباب الشرعية
والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة
وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة لحسي فصار الاتصال
في السببية اتصال الصورة فيما يحس والاتصال في معنى المشروع كيف
شرع اتصال هو نظير القسم الاخر من المحسوس ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال
بين النفيين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة وانه ليس بحكم يختص
باللغة لان طريق الاستعارة القريبة الاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين
من حيث وجدا والمشروع قائم بمعنا بالذي شرع له وبسببه الذي تعلق به فصحت

الاستعارة

الاستعارة ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت
من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل ولا استعارة
فيما لا يعقل الا يرى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة وكذلك
ما شاكله وهذا في مسائل اصحابنا رحمهم الله لا يخفى انتهى ساقط المتن ثم المتون شرحه
قوله مجاز مستعار لانه انعقد الخ هذا على قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان النكاح في حقه عليه السلام كالتسرية
في الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة في حال الاحرام والزيادة على التسع ولا يلزمه القسم ولا تنحصر عدد الثلث
اي الطلاق في حقه صلى الله عليه وسلم الا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشافعي رحمه الله نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد
نكاحا لا هبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذا لا يتصور في الحر ولهذا لم يثبت احكام الهبة من التوقف على القبض
وحق الرجوع وكان في نكاحه عليه السلام وان انعقد بلفظ الهبة وجب القسم حتى كان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك
لا يثبت في الكتاب الموهوبات اربعة ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة وام شريك بنت جابر وخولة بنت
حكيم وكذا الطلاق مشروع في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعها وكذا العدة حتى لم يحل لمطلقته
الخروج عن المنزل ما دامت في العدة وهذه الاحكام تنافي التسري فعلم ان العقد انعقد نكاحا لا هبة كما هو قول
الجمهور فثبت ان لفظ الهبة في نكاحه عليه السلام كان مستعارا ولا اختصاص يعني معنى الخصوصية التحقيق والتوسعة
وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فانه اقبح الناس قوله خيرا ان نفي الاستثناء منقطع يعني لكن يعني
انه توافقنا في جواز الاستعارة لكن لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح وعندنا ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتمليك
كما ينعقد بلفظ النكاح والتزويج ولا ينعقد بلفظ الاجارة والاباحة والاحلال واختلف مشايخنا رحمهم الله في انعقاده بلفظ
الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء قيل لا ينعقد لان انعقاد النكاح
بلفظ الهبة بخلاف القياس فلا يلحق البيع والشراء لانه ليس في معناها من كل وجه وقيل ينعقد وهو الصحيح لهذا والطريقة
الحاجة وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب التمكين من الوطي وقال وهبت نفسي منك وقبل الزوج
لا ينعقد النكاح كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضي خان ونقل عن شيخي رحمه الله انه قال رايت في بعض الفتاوى انه يشترط النية
في الهبة حتى لو قال الوالي بنت وهبتها منك لتتخذ منك فقال الزوج قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الحرمة والنكاح

قوله لان غيره لا يؤدي الخ اي غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التي تؤدي معنى الشركة لا يؤدي معنى لفظ المفاوضة
اذ استفاقه من التفويض ويسمى به لان كل واحد من الشريكين يفوض التصرف الى صاحبه في جميع مال
التجارة او من قولهم الناس في هذا الامر خوض اي سواء ويسمى به لانه مبني على المساواة في الربح والمال والتصرف
وفي المبسوط روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة حتى اذا لم يذكر
لفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قد يكون عاما وقد يكون خاصا قال وتاويله ان اكثر الناس لا يعرفون
احكامها فلا يتحقق الرضا منهم بحكم المفاوضة قبل علمهما به فيجعل ذكرهما بالمفاوضة قائم مقام ذكر كله حتى لو كان
المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكر معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر المعنى
دون اللفظ وما في المبسوط يشير الى ان المذهب منقول عن حسن بن زياد رحمه الله ۞ قوله معاني الدين والنفاذ
كالسكن والازدواج وانتظام المعاشرة وحرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان الارث وتحصين الدين
وغيرها وثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد فرع بلفظ ينبئ عن هذه المطاوعة وهو
النكاح والتزويج لان النكاح في اللغة الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بامر المعاش وكذا التزويج ينبئ
لغة عن الازدواج والتعليق بين الشيئين كزوجي الخف ومراعي الباب قوله في العموم والخصوص الخ اي اذا اختلف
المضارب ورب المال في الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول لرب المال على كل حال اذ يجعل اصلا فيما جرا له
وان كان بعد التصرف وقد ظهر الربح وقال المضارب امرتني بالبز وقد خالفت وقال رب المال امرتك اسم شيئا
فالقول لرب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق ولو قال المضارب دفعت في البز وقد خالفت فالقول للمضارب مع
يمينه استحسانا وقال زفر لرب المال وهو القياس قوله من ادعى العموم اي لان المضاربة تقتضي العموم لان مقصودها
وهو الربح بدليل انه لو قال خذه مضاربة بالنصف يصح ويملك جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى العقد العموم ويملك جميع
التجارات فلو لم يكن مقتضى العقد العموم لما ملك الا بالتنصيص كالوكالة وهو معنى قول المص لما وجب الترجيح بدلالة
العقد فاذا ثبت ذلك فالمدعي لاطلاق العقد متمسك بالاصل فالقول قوله ولولا استواؤهما اي مساواة الخاص العام
لما وجب الترجيح اي الترجيح بدلالة العقد اذ الترجيح يعتمد المساواة لان عند عدمها لا ترجيح بل لا يعمل بالادنى لانه لا يساوي الاعلى

وجه دخوله كان آمنا لا يجوز تخصيصه بالقياس على ما مر لو [illegible] فكذا اذا التجا وجاء اليه

قوله بخبر الواحد الخ قال ابن فرحه الله خص بحديث براء بن عازب وابي هريرة رضي الله عنهما انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله
سمى او لم يسم ولان الناسي قد خص بالاجماع من الآية لما روي انه سئل عن تركه ناسيا فقال كلوه فان تسميته الله في قلب كل امرئ
مسلم فيخص العامة بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياها وهو التسمية بالقلب او بخصه بحديث البراء وابي هريرة وبحديث
عائشة رضي الله عنها انها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اقوام يأتوننا بلحم لا يدري يذكرون اسم الله عليها
ام لا قال اذكروا اسم الله وكلوا فاجاب المص رحمه الله عن ذلك وقال لا نم ان الخصوص لحقها لان الناسي ذاكر
شرعا فانه اقام العلة في هذه الحالة مقام الذكر للعذر كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك بقيت
الآية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بها والآية بعمومها تقتضي حرمة متروك التسمية عامدا وحرمة كل جزء منه لانه اكد النفي بحرف من
اذ هو في موضع النفي للمبالغة والضمير في قوله تعالى وانه لفسق ان كان كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت على المذبوح
فالمذبوح الذي سمي فسقا في الشرع يكون حراما قال الله او فسقا اهل لغير الله قوله وتخصيصه بالقياس الآحاد الخ اي الكور تخصيصه
بالقياس الى الاطراف يستوفي في الحرم فكذا في النفس وهو اعلى اولى ان لا يبطل وبالقياس على ما اذا انشاء القتل في الحرم فانه
يقتل بالاتفاق فكذا اذا التجاء به ومعنى الآية عنده ومن دخله آمنا كان آمنا من الذنوب او من النار فاجاب المص
رحمه الله بما ذكر في المتن لان ما ذكره الشافعي رحمه الله ليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت الآية لانها تتناول الانفس دون الاطراف
لان الطرف في حكم المال وكذا ان شاء القتل فيه لان النص يتناول الداخل فيه وبالدخول يثبت الامان لان الملتجي معظم حرمته
فاستحق الامن دون المنشئ بل هو ماثم فلا يستحقه ۞ وقيل ان التخصيص في مسئلة الذبح انما يجوز
اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس والثلاثة في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد
فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا فيكون القياس او خبر الواحد مبطلا للنص وهو غير جائز مع انه لا يستقيم الحاق العامد
بالناسي لان الناسي عاجز مستحق النظر والعامد جان مستحق التغليظ والفرق بين المعذور وغيره اصل في الشرع في الذبح
وغيره الا يرى ان اشتراط في المذبوح يفصل بين المعذور وغيره كذا في الصوم يفصل بينهما واما حديث براء وابي هريرة
فمحمول على النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في المبسوط ۞

باسم خفي به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصوره
في فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة
عن غير الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه لعارض والنباش
هو الاخذ الذي يسارق عين من لعله يحرم عليه وهو لذلك غير حافظ
ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة التبع من المتبوع وكذلك معنى هذا
الاسم دليل على خطر الماخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش
في غاية القصور والهوان والتعدي به بمثله في الحدود خاصة باطل
واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطرار
اسم لقطع الشيء عن الغطاء بضرب غفلة وفتره يعتريه وهذه
المسارقة في غاية الكمال وتعدي به الحدود في مثله في نهاية الصحة
والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام في هذا الفصل

باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا كان
او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق
معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص وطريق معرفة
المجاز التامل في مواضع الحقائق واما في الحكم فهما سوا الا عند التعا
فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز
وبيان ذلك في قول النبي عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فاحتج الشافعي بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن
عمر في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع
مجاز عما حويه ولا عموم له فاذا ثبت المطعوم به مرادا سقط غيره قال
لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري يصار اليه توسعة وهذا
في مسايل اصحابنا لا يحصى وقال الشافعي ان الطلاق يقع بلفظ التحرير
مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمتنع احد من ايمة السلف
عن استعمال المجاز وقد انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة

مجازًا مستعارًا الا انه انعقد هبة لان تمليك المال في غير المال لا يتصور
وقد كان في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ولم
يتوقف الملك على القبض فثبت انه كان مستعارًا ولا اختصاص للرسالة
بالاستعارة ووجوه الكلام بل الناس في وجوه التكلم وهو الكلام سوا
فثبت ان هذا اصل لا خلاف فيه غير ان الشافعي ابى ان ينعقد النكاح
الا بلفظه النكاح او التزويج لانه عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح
الدين والدنيا ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك
بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عن المصور باللفظ عن اللفظ
الموضوع له في الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص
وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم تقم اليمين
مقامه وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب بغيره فلم يصح الاستعارة
وكذلك عقد المعاوضة لا ينعقد الا بلفظ المعاوضة عندكم كذا حكي
عن الكرخي لان غيره لا يؤدي معناه ولهذا لم يجوز رواية الاحاديث
بالمعاني والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت به تبعا فاذا كان كذلك
قام هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة
فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين الشيئين والحكمين والجواب
عما قال ان هذه الاحكام من حيث هي غير محصورة جعلت فروعا وثمرات
للنكاح وبين النكاح على حكم الملك له عليها لانه امر معقول معلوم
الا ترى ان المهر يلزمه بالعقد لها ولو كان ما ذكرت اصلا وهو مشترك
لما صح ايجاب العوض على احدهما ولذلك كان الطلاق بيد الزوج
لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح
والتزويج ولا يختصان بالملك وضعا ولغة فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع
والهبة وهي للتمليك وضعا اولى وانما صلح الايجاب بلفظ النكاح
والتزويج وان لم يوضعا للملك لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم

يعمل وضعا

يعمل وضعا لا معناه بمنزلة النص في دلايل الشرع وانما تعتبر المعاني
لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس فلما ثبت الملك بهما وضعا
صحت التعدية الى ما هو صريح في التمليك فان قيل فيلزم صحة استعارة
النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قايمة لانهما تقوم بالطرفين لا محالة
لا تناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين قيل له الاتصال
من هذا الوجه نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال
الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة
في الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى
الاتصال فصحت الاستعارة ولهذا قلنا في الرجل اذا قال ان ملكت عبدا
فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع
الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان
يجتمع وفي العبد المعين يستويان فان قال عنيت بالملك الشرا كان
مصدقا في الحكم والديانة وان قال عنيت بالشرا الملك كان مصدقا
في الديانة لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب
لحكمه في الثاني واما الاتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة في
احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا
الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع
للاصل لان الاتصال في حق الاصل معدوم لاستغنايه وهذا كالجملة
الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره
لصحة آخره وافتقاره واما الاول فقائم في نفسه لاستغنايه عنه وعلى
هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت
لازالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا
على نحو ما قلنا فصحت الاستعارة وقال الشافعي يصلح ان يستعار
الطلاق للعتق لانهما يتشابهان في المعاني لان كل واحد منهما اسقاط
مبني على السراية واللزوم والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة

مثل المناسبة في الاسباب وقلنا لا تصح هذه الاستعارة لما قلنا في
المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم
ولا يصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه الذي قلنا لان
طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص
الذي به يقوم الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير
طريقة في اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص
وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة يقع لمعنى
له اثر الاختصاص الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا للاشتراك
في المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا لان ذلك يبطل الامتحان
وتصير الموجودات في الاحكام كلها متناسبة ولا مناسبة بينها من
هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع
القيد لان الطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب
المالكية وانما يوجب قيدا فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق
فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير
اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا
ادركت وهذا شايع في كلام العرب ولذلك الرق ثابت على الكمال
وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد
ليعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس
بين احياء الميت وبين اطلاق الحي مشابهة فما هذا الا كمن استعار اسم الحمار
للذكي والاسد للجبان فان قيل في العبد اليس لا يصح ان يستعار البيع
للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة
قيل له قد قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة
تنعقد به وذلك يتصور في الحر تقول بعت نفسي منك شهرا بدرهم
لعمل كذا فهذا جايز فاما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا
بكذا لم يجز كذلك ذكره في اول كتاب الصلح وهذا ليس بفساد في الاستعارة

لكن لفساد في المحل لان المنفعة لا يصلح محلاً للاضافة لان ذلك
معدوم ليس في مقدور البشر حتى لو اضاف الاجارة اليها لم يجز
فكذلك ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة
في الاصل فكذلك فيما يستعار له فصار هذا كالبيع يستعار للنكاح
في غير محله وهي المحرم من النساء فثبت ان فساده لاضافته الى غير محله
ومن احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
لا في الحكم عند ابي حنيفة وقالا ابو يوسف ومحمد هو خلف في
الحكم بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق
عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لا حكم
له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط
الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده
بعارض كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انعقدت للبر لاحتمال
وجوده فانعقدت للكفارة خلفا عنه واما الغموس فلم ينعقد للحكم
الاصلي لعدم ~~تصوره~~ فلم ينعقد الخلفية وهذا نظير الغموس
وقال ابو حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم
بل هو في الحكم اصل الا ترى ان العبارة تتغير به دون الحكم وكان
تصرفا في التكلم فيشترط صحة الاصل من حيث انه مثبتا وخبرا
موضوع للايجاب تصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر
العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا للحكمية بغير نية
كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة ينعقد بحكمه الاصلي
في الحرة لان احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء
فاما هذا فمستحيل بمرة وقال ابو حنيفة هذا تصرف
في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال
لامرأته انت طالق الا تسعا به وتسعة وتسعين فانه يقع
واحدة ~~دون~~ في منتهى ايجاب ما زاد على الثلث من طريق

الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثنا تصرف في التكلم للمنع
صح فكذا هذا لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقة
وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين
ملكه بفصل اقراره به فعتق في القضاء بخلاف النداء لانه استحضار
المنادي بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة
لتصحيح معناه بخلاف قوله يا حر لانه يستوي نداؤه وخبره لانه
موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا
بكل حال ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز
لان المستعار لا يزاحم الاصل وذلك مثل قولنا في الاقراء انها الحيض
لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز من قبل انه ماخوذ من الجمع
وهو معنى حقيقة هذه العبارة بلغة وذلك صفة الدم المجتمع
فاما الطهر فانما وصف به مجازا بالمجاورة لان معنى القرء الانتقال
يقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت
الحقيقة اولى وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب على ما عرف
والاجتماع في الوطي ويسمى العقد مجازا لانه سببه حتى يسمى
الوطي جماعا فكانت الحقيقة اولى وكذلك العقد لما ينعقد
حقيقة وللعزم مجاز ولهذا قال ابو حنيفة في الدعوى في
رجل له امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى
احد هولاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه ولا
يعتبر ما نصيب الاخرين من قبل امه فاحتق الثالث كله ونصف
الثاني كما قال ابو يوسف لان اصابته من قبل امه في مقابلة اصابته
من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة واذا كانت متعذرة او
مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اما المتعذر
فمثل الرجل يحلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرم او العقد ينبغي على
ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة

او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة
قائمة وكذلك اذا حلف لا يشرب من هذا البير لم يقع على الكرع
وهو حقيقة لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل غير الدقيق او تكلف
فكرع من البير فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث وقيل
بل الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا
قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد فان
زنا بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجور فمثل من حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف يحنث
كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة صرف الى جواب الخصم مجازا
فيتناول الاقرار والانكار باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا
والمهجورة شرعا مثل المهجورة عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم
هذا الصبي لم يتقيد بصباه لان بجوان الصبي مهجور شرعا وعلى
هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله تولد لمثله
وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عليه بحقيقته
دون مجاز لان ذلك ممكن فالنسب قد ثبت من زيد ويشتهر من
عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار في الدعوى في
العتاق ان الام تصير ام الولد له وقالا في الجامع في امة له ولدت
ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى في صحته احد هؤلاء
ولدي ثم مات انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن
الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد
ثلثه وقال في الجامع في رجل له ابن ولابنه ابنان فقال
المولى في صحته احد هؤلاء ابني ثم مات قبل البيان فلهم يصلح ابنا
له انه يعتق من الاول ربعه ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من
الاخيرين ثلثه اثلاثا وعلى قياس ذلك لو كان لابن العبد ابن واحد
وكلهم يولد مثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن

الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحريرا العتق من كل واحد
ثلثه فاما في الاكبر سنا منه لابي حنيفة طريقان احدهما انه اقرار
بالحرمة فيجب ان يصير معرا لحق الام ايضا لانه يحتمل الاقرار
والثاني انه تحرير مبتدا من قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت ثبت
تحريرا مبتدا حتى قلنا في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم
ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه كانه اعتقه لان ثبوت النسب
مضاف الى خبره لان المخبر به قايم بخبره واذا كان كذلك جعل
مجازا عن التحرير وحق الام لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف
المولى لانه ليس في وسع البشر اثبات امومية الولد قولا لانها
من حكم الفعل فلم تثبت بدونه وقد تعذر الحقيقة والمجاز معا
اذا كان الحكم ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فيبطل اذا استحال
حكمه ومعناه وذلك ان يقول الرجل لامراته هذه ابنتي وهي
معروفة النسب ويولد لمثله او اكبر سنا منه فان الحرمة لا تقع به
ابدا عندنا خلافا للشافعي لان الحقيقة في الاكبر سنا متعذرة
وفي الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن
اشتهر منه نسبها وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم
لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح ومعناه منافي للملك فلم يصلح
حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين
متعذر لهذا العذر الذي البيناه ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا
في حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه
ها هنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتق ومن هذا الباب
ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم
المجاز اولى وهذا يرجع الى ما ذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما
خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز ثم يطلق على الحقيقة

والمجاز معا فصار مستعملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابي
حنيفة انه حلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم
دون الحكم فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا ياكل من هذه
الحنطة يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة لما قلنا
وعندهما يقع على مضمونها على العموم جميعا مجازا وكذلك اذا حلف
لا يشرب من الفرات يقع على الكرع خاصة عند ابي حنيفة وعندهما
يقع على شرب ماء يجاور الفرات وذلك لا ينقطع بالاواني لانها دون
النهر في الامساك

باب جملة ما يترك به الحقيقة

وهو خمسة انواع قد يترك بدلالة الاستعمال
والعادة وقد يترك بدلالة اللفظ في نفسه في اللغة وقد يترك
بدلالة سياق النظم وقد يترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد يترك
بدلالة في محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء
ثم سمي بها عبادة معلومة مجازا شرعت للذكر قال الله تعالى
واقم الصلاة لذكري وكل ذكر دعاء وكالحج فانه قصد في اللغة وصار
اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والعزم بقطع
المسافة وكذلك نظايرها من العمرة والزكوة حتى صارت الحقيقة
مهجورة وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم
كالحقيقة ومثاله ما قالوا علما وتاملا فيمن نذر صلاة او حجا او المشي
الى بيت الله تعالى او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف
الى المجاز المتعارف ومثاله كثير وقالوا فيمن حلف لا ياكل راسا
انه يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا وسقط
وهو حقيقة وكذلك لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الدجاج
استحسانا وكذلك من حلف لا ياكل طبيخا او شوا انه يقع على
اللحم خاصة استحسانا على حسب فكل عام سقط بعضه كان

شبيهاً بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير واما
الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قول الرجل لا آكل لحماً انه
لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل
بالدم فما لا دم له فاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ
وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل
امرأة لي طالق لا يتناول المتوبة المعتدة لما قلنا فصار مخصوصاً
والمخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ما ينعكس وذلك
مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند ابي حنيفة بأكل الرمان
والرطب والعنب وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول
الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه من
التفكه ماخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين
اي ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء
فصار تابعاً والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد
يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى
الادوية فاذا كان كذلك كان فيها وصف زائد والاسم
ناقص مقيد في المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف
لا يأكل ادماً انه يقع على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع
فلم يجز ان يتناول ما هو اصل من وجه وهو اللحم والبيض
والجبن وعند محمد يحنث في ذلك كله في المسئلة الاولى عن ابي يوسف
روايتان في هذه المسئلة واما الثابت بسياق النظم فمثل قوله
تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ناراً
تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله انا اعتدنا للظالمين ناراً وحمل
على الانكار والتوبيخ مجازاً ومثاله ما قال محمد في السير الكبير في
الحربي اذا استأمن مسلماً فقال له انت امن كان امناً قال
انت امن ستعلم ما تلقى لم يكن امناً وان قال انت كان امناً

ولو قال انزل ان كنت رجلاً لم يكن اماناً ولو قال لرجل طلق
امرأتي ان كنت رجلاً او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان
كنت رجلاً لم يكن توكيلاً ولو قال لرجل علي الف درهم فقال
الرجل لك علي الف درهم ما اتعدك لم يكن اقراراً وصار الكلام
للتوبيخ بدلالة سياق نظمه واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم
فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك انه لما استحال
منه الامر بالمعصية والكفر حمل على امكان الفعل واقداره عليه
مجازاً لان الامر للايجاب فكان بين المعنيين اتصال ومثاله
من دعي الى غداء فحلف لا يتغدى انه يتعلق بدلالة في غرض المتكلم
من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها
ان خرجت فانت طالق فانه يقع على الفور لما قلنا ومثاله كثير واما
الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله وما يستوي الاعمى والبصير
سقط عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو المخبر عنه لا يحتمله
لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة
الكلام وهو التغاير في البصر ولذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم
لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد مثلك لم
يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه
في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب
اي من الذي لا يقبل المحل قول النبي عليه السلام انما الاعمال
بالنيات ورفع الخطا والنسيان سقطت حقيقة لان المحل لا يحتمله
من قبل ان عين الخطا غير مرفوع بل هو متصور فسقطت حقيقته
وصار ذكر الخطا والعمل مجازاً عن حكمه وموجبه نوعان مختلفان
احدهما الثواب في الاعمال التي يفتقر الى النية والمأثم في المحرمات
والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان

لمعنيان مختلفان الا ترى ان الجواز والصحة تتعلق بركنه وشرطه
والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم
يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد
شروطه ويستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صار معينين
مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل
به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير ماء ولا ولذلك حكم
المأثم على هذا وصار هذا الاسم المولى والقرء وساير الاسماء المشتركة
ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المجاز مر والخمر
مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط
عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه
وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم ثابت نفس
الفعل مع كون المحل قابلا كما كان مال الغير والنوع الثاني
ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم
الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا
الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان
المحل لم يجعل صالحا له وفي هذا غاية التحقيق من الوجه الذي
يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير
مشروعا ما اصله فعلط فاحش والله اعلم ومما يتصل بهذا القسم
حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من مسايل الفقه
مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع

باب حروف المعاني

ومن هذه الجملة حروف العطف وهي اكثرها وقوعا واصل هذا
القسم الواو وهي عندنا المطلق العطف من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب وعلى هذا عامة ائمة اللغة وائمة الفتوى
بعض اصحاب الشافعي الواو توجب الترتيب حتى ان قوله

الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يوجب الترتيب
واحتجوا بان النبي عليه السلام بدا بالصفا بالسعي وقال
نبدا بما بدا الله تعالى يريد به قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله
ففهم ذلك وجوب الترتيب من ذلك ووجوب الترتيب بقوله
تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرف الا باستقراء
كلام العرب وبالتامل في موضع كلامهم كالحكم الشرعي انما يتعرف
من قبل اتباع الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع وكلاهما
حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد
وعمرو فيفهم به اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للقران والترتيب
في المجيء ولان الفاء يختص بالاخرة ولا يصلح فيهما الواو حتى ان من قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق طلقت للحال ولو احتمل الواو
الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قول الناس
جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد وقالوا لا ياكل السمك
ويشرب اللبن معناه لا يجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب
في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر

لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم

اي لا تجمع بينهما فهذا البيان الوضع واما الثاني فلان كلام العرب
اسماء وافعال وحروف والاصل في كل قسم منها ان يكون
موضوعا لمعنى خاص ينفرد به فاما الاشتراك فانما يثبت بفعله
من الواضع او عند رد عاة اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف
العطف وغيرها موضوعة لمعاني تنفرد كل قسم بمعناه فالفاء
للترتيب ومع للقران وثم للتراخي والتعقيب فلو كان الواو للترتيب
لتكررت الدلالة ولبطل ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا في
الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال
كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشيء منها ثم اتسعت الفروع

الى ساير المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان
والتمر ثم وضعت لانواعها اسما على الخصوص وصارت الواو
فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام ولا مجمل
ولهذا قلنا ان حكم النص في اية الوضوء التحصيل من غير تعرض
لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس
كذلك وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد للمقارنة لانهما
قالا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت الدار طلقت ثلثا وانها
تطلق واحدة عند ابي حنيفة فدل انه جعلها للترتيب فليس كذلك
بل اختلافهم راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول
بالشرط على التمام والصحة ثم الثاني ثم الثالث ما موجبه فقال
ابو حنيفة موجبه الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة
والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل
بالواو ولانه لا يتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد
لان الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى وهو في الحال تكلم
بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب في التكلم
لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق بشرط يخللها ازمنة
كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب الكلام ما قلنا
لم يتغير بالواو ولانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا يوجبه فلا
يترك المقيد بالمطلق فاذا تقدمت الاخرية فقد اتحد حال
التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك
بالواو ولما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامراته
انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها تبين بواحدة وهذا
من باب الترتيب وقال في النكاح في الجامع فيمن زوج امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى

معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين
بطل فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل
نكاح الثانية وهذا ايضا من باب الترتيب وقال في هذا الباب
فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين متفرقتين بغير اذن الزوج
فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازهما متفرقة بطل الثاني
وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كانه قال اجزتهما
وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب الاقرار في الجامع فيمن
هلك عن ثلثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لا وارث له غيره فقال
الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ان اقر به في كلام
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق
الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران
قيل له اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك ابن انس يقع الثلث
للقران لكنه غلط لما قدمنا والواو للعطف المطلق ولذلك لم يقع
الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لما لم يكن الكلام نصا على
المقارنة ولم يقف على التكلم بالثاني فسقطت ولاية لفوات محل
التصرف لا لخلل في العبارة وكذلك في مسئلة نكاح الامتين
لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لانه لا حل
للامة في مقابلة الحرة حالة التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها
ثم لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم التوقف ولان الواو لا
تتعرض للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام يوقف
على اخره لا لاقتضاء واو العطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز
النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز نصا واخره في حق
اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء
الله وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نبين في باب البيان
ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق

وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير بآخره فلم
يتوقف عليه وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام
بآخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لم يتغير نكاح الاولى عن
الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسئلة الاقرار
صدر الكلام يتغير بآخره الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية
واذا انضم الآخر الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي
حنيفة لان المستسعى بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة وعندهما تغير
عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره ولهذا
قلنا ان قول محمد في الكتاب وسوى من عن يمينه من الرجال والنساء
والجمعة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يوجب
ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات اتهما من الشعائر ولا يتصور فيه
الترتيب وانما ثبت السعي بقوله ان يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك
عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح
للترجيح فيرجح به وصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا
كان قول اصحابنا في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت
لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام فصلح للترجيح واما قول الرجل
لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد
فليس بنسق على حكم العطف على اصل آخر يذكر في باب البيان ان
شاء الله تعالى وقد يدخل الواو على جملة كاملة يخبر بها فلا يجب به المشاركة
في الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة
سمى بعضهم هذه واو الابتداء وواو النظم وهذا يفصل من الكلام وانما
هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لاتفاق
الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة
ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه
حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني

يتعلق

يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما
يصار الى هذا الضرورة استحالة الاشتراك اما عند عدم استحالة
الاشتراك في الخبر الاول وهو الاصل كقول الرجل لفلان علي الف
ولفلان مثل قولك حاني زيد وعمرو ان الثاني يختص بحق على حدة لان
الاشتراك في حق واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاول
اصليا ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة
القذف ومثل قوله وختم الله على قلبك ومحق الله الباطل ومثل قوله والراسخون
في العلم وقد يستعار الواو للحال لان الحال تجامع ذا الحال وهذا معنى
يناسب معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله تعالى حتى اذا جاؤها
وفتحت ابوابها اي جاؤها وابوابها مفتوحة واختلف مشايخنا
على هذا الاصل فقالوا لو قال لعبده اذا اتى الفا وانت حران
الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال للحربي انزل
وانت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامرأته
انت طالق وانت مريضة او انت تصلين او مصليه انه لعطف الجملة
حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال
تعلق الطلاق بالمرض والصلاة وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل
خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر ان هذه الواو لعطف الجملة
لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة وبقي المضاربة عامة واختلفوا
في قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف فحمله ابو يوسف ومحمد
على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الالف وحمله ابو حنيفة على واو
عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولابي يوسف ومحمد طريقان
احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما نبين
فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة
كما قيل في قول الرجل لآخر اجعل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم
انه يحمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة

وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير بآخره فلم
يتوقف عليه وكذلك في مسئلة نكاح الاختين لا يتغير صدر الكلام
بآخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لم يتغير نكاح الاولى عن
الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسئلة الاقرار
صدر الكلام يتغير بآخره الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية
واذا انضم الآخر الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي
حنيفة لان المستسعى بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة وعندهما تغير
عن براءة الى شغل بدون السعاية فلذلك وقف صدره على آخره ولهذا
قلنا ان قول محمد في الكتاب وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء
والحفظة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يوجب
ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات اتمامهما من الشعائر ولا يتصور فيه
الترتيب وانما ثبت السعي بقوله ان يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك
عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح
للترجيح فيرجح به وصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا
كما قال اصحابنا في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت
لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام فصلح للترجيح واما قول الرجل
لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد
فليس بنسق على حكم العطف على اصل آخر يذكر في باب البيان ان
شاء الله تعالى وقد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب به المشاركة
في الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة
فسمى بعضهم هذه واو الابتداء وواو النظم وهذا يفصل من الكلام وانما
هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار
الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة
ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه
حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني

ايضا ليصير شرطا وبدلا ونظيره قوله اذا الى الفا وانت حر وانزل
وانت امن وهذا بخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به فانه لا يعني
للباء هاهنا وانما حمل في مسئلة الخلاف على الحال لدلالة المعاوضة
ولم يوجد وقال ابو حنيفة الواو في الحقيقة للعطف فلا نترك الا
بدليل ولا يصلح المعاوضة دلالة لان ذلك في الطلاق امر زائد الا ترى
ان الطلاق اذا دخله عوض كان يمينا في جانب الزوج فلم يستقر ترك
الاصل بدلالة هي من باب الزايد بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة
اصلية كساير البيوع وقولها ولك الف ليست بصيغة الحال ايضا
لان الحال فعل او اسم فاعل فاما قوله اذا الى الفا وانت حر فصيغته
للحال وصدر الكلام غير مفيد الا شرطا للتجزي فيحمل عليه وقوله
انت طالق مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة
فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك وصحت نيته فاما قوله اذا الى الفا
لا يصلح مضاربة فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به في باب المضاربة
لا يصلح حالا للاخذ فبقي قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله
انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين
ولبقاء الحرمة في معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير
معلقا بالنزول الينا والكلام يحتمل الحال ايضا فاما الفاء فانه للوصل
والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه
بزمان وان لطف هذا موجبه الذي وضع له الا ترى ان العرب
تستعمل الفاء في الجزاء لانه مرتب لا محالة وتستعمل في احكام
العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب لان الحكم مرتب على العلة يقال
اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان ذلك فازداد الثمن
صاعدا مرتفعا ولما قلنا ان وجوه العطف منقسمة على صلاته
فلا بد من ان تكون الفاء مختصا بمعنى وهو موضوع له حقيقة وذلك
هو التعقيب ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا

العبد بكرا فقال الاخر فهو حر فهو قبول للبيع ولو قال هو
حر او وهو حر لم يجز البيع وقال مشايخنا فيمن قال لخياط انظر الى
هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر وقال نعم فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه يضمن كما لو قال فان كفاني قميصا اقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق فدخلت وهي غير مدخول بها انه تقع على الترتيب
فتبين بالاولى ولذلك اختص الفاء بعطف الجمل على العلل كما يقال
اطعمته فاشبعته اي بهذا الاطعام وقال عليه السلام لن يجزي
ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه
معتقا حكم للشراء بواسطة الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت
هذه الدار فعبدي حر ان الشرط ان يدخل الاخيرة بعد
الاولى من غير تراخي وقد يدخل على العلل ايضا اذا كان ذلك مما
يدوم فيصير بمعنى المتراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث
وقد يكون ونظيره ما قال علماؤنا في الماذون فيمن قال لعبده
اذا اتى الغد فانت حر انه يعتق للحال وتقديره اذا اتى الغد فانك
قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المتراخي وقالوا في التنجيز الكبير
انزل فانت امس نزل او لم ينزل لما قلنا ولم يجعل معنى التعليق كانه
اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضروري في
الاصل ولهذا قلنا فيمن قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزم درهمان
لان المعطوف غير الاول ويصرف التعقيب الى الوجوب دون الواجب
او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي يلزمه درهم لان معنى
الترتيب لغو فحمل على حمله مبتداة لتحقيق الاول اي فهو درهم
كما قال الشاعر

والشعر لا يسطيعه من يظلمه ۞ يريد ان يعربه فيعجمه ۞

الا ان هذا لا يصلح بالاضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن

واما ثم فللعطف على سبيل التراخي هو موضوعة ليختص بمعنى يفرد
به واختلف اصحابنا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة هو بمعنى الانقطاع
كانه مستانف حكما قولا بكمال التراخي وقال ابو يوسف ومحمد
التراخي راجع الى الوجود فاما في حكم التكلم فمتصل بيانه فيمن قال
لامراته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار قال ابو حنيفة الاول يقع ويلغوا ما بعده كانه سكت على
الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث
كما اذا قال اذا دخلت الدار فانت طالق طالق طالق وقال ابو
يوسف ومحمد يتعلقن جميعا وتنزلن على الترتيب ولو كان مدخولا بها
نزل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا اخر الشرط واذا قدمه تعلق
الاول ونزل الباقي عند ابي حنيفة وعندهما يتعلق الكل ذكره في النوادر
وقد تستعار ثم بمعنى الواو العطف مجازا للمجاورة الذي بينهما قال
الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد على ما يفعلون ولهذا قلنا
في قول النبي عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه انه يحمل على حقيقته لان
العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقته موجب الامر فيجعل الكفارة واجبة
بعد الحنث وروي فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فحملنا هذا
على واو العطف لان العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الامر لان
التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعينا تحقيقا لما هو المقصود
واذا صح ان يستعار ثم للواو فالفاء به اولى لان جوازه بالفاء اقرب
ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما
اختلفوا في الواو الا ان الحقيقة اولى فكذلك احرى بالاتفاق
في هذا واذا قدم الجزاء عرف الفاء فعلى هذا ايضا واما بل فموضوع
لابطال ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال

جاني زيد بل عمرو ولهذا قال زفر فيمن قال لفلان علي الف درهم
بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لانه اثبت الثاني وابطل الاول لكنه
غير مالك ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامراته انت طالق واحدة
بل ثنتين انها تطلق ثلثا وقلنا انما وضعت هذه الكلمة للتدارك
وذلك في العبارات بان يثني انفراده ويراد بالجملة الثانية كالها بالاو
وهذا في الاخبار ممكن كرجل يقول سني ستون بل سبعون اي سبعون
بزيادة عشرة على الاول واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط فلذلك
وقع ثلث طلقات حتى قال كنت طلقت امس امراتي واحدة بل ثنتين
او لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال لامراته
انت طالق واحدة بل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق
واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول فلم يملك لانها بانت بالاولى
ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة بل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت
ثلثا لان هذا لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته
اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة ولكن بشرط ابطال الاول لكن
ليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فيصير كالحلف بيمينين وهذا بخلاف العطف بالواو وعند ابي
حنيفة لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل
بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير
معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا
يصير منفردا بشرطه لان حقيقة الشركة في ايجاد الشرط فيصير
الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان
العطف متى تعارض له شبهان اعتبرا قواهما لغة فان استويا اعتبر
اقربهما مثاله ما قال في الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه

لامرأة اخرى فانه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا
ان عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير
مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء في قوله دخلت وذلك
قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك
ان الفاعل مع الفعل كشيء واحد واذا كان ضميره لا يقوم بنفسه
فاكد الشبه بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل
في الاصل فاذا عطفناه على الجزاء كان معطوفا على ضمير مرفوع
منفصل وذلك حسن فلذلك قدمناه واما اذا استويا فمثاله ما
ما ذكرنا في كتاب الاقرار ان لفلان علي درهم الا عشرة دراهم
ودينارا ان الدينار صار داخلا في الاستثناء وصار مشروطا
مع العشرة لا مع الالف لما ذكرنا ان عطفه كل واحد منهما صحيح
فصار ما جاورته اولى واما الكن فقد وضعت للاستدراك بعد
النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده
فاما نفي الاول فمستفاد بدلالته بخلاف كلمة بل غير ان العطف
انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام تعلق النفي
بالاثبات الذي وصل به والا فهو مستانف مثاله ما قال
علماؤنا في الجامع الكبير في رجل في يده عبد فاقر انه لفلان فقال
فلان ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر
له الثاني وان فصل يرد على المقر لانه نفى عن نفسه فاحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون
نفيا الى غيره الاول فاذا وصل به كان بيانا انه نفاه الى الثاني واذا
فصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر وقالوا في المقضي له بعد بالبينة
اذا قال ما كان لي قط لكنه لفلان وقال فلان انه باعني بعد
القضاء او وهبني ان العبد للمقر له وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه
لانه نفاه عن نفسه الى الثاني ايضا حيث وصل به البيان الا انه

لاسناد صار شاهدا على المقر له فلم يصح شهادته على ما بينا
في شرح الجامع وقال في نكاح الجامع في امة تزوجت بغير اذن
مولاها بمائة فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين
او ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدا لان الكلام
غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدارك وفي قول
الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب ان
الكلام متسق فيصح الوصل لبيان نفي السبب لا الواجب واما الواو فانها
يدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين هذا موضوعها
الذي وضعت له يقال جاءني زيد او عمرو اي احدهما ولم يوضع
للشك وليس الشك بامر مقصود يقصد بالكلام وضعا لكنهما
وضعت لما قلنا فان استعملت في الخبر تناولت احدهما غير عين
فافضى الى الشك واذا استعملت في الابتداء او الانشاء تناولت
احدهما من غير شك يقول ائت زيدا او عمرا فيكون للتخيير
لان الابتداء لا يحتمل الشك فعلمت ان الشك انما جاء من قبل
محل الكلام وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حر او هذا او هذه
طالق او هذه فانه بمنزلة قوله احدكما وهذا الكلام انشاء يحتمل
الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان
انشاء من وجه واظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في
الجامع والزيادات ولهذا قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا
ببيع هذا العبد انه صحيح وبيع ايهما شاء لان او في موضع الابتداء
تخيير والتوكيل صحيح استحسانا فايهما باعه صح وكذلك اذا
قال بع هذا او هذا انه صحيح وله ان يبيع ايهما شاء لان او في
موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال
وقلنا في البيع والاجارة اذا دخلتا في المبيع او في الثمن فسد
البيع الا ان يكون مزلة الخيار معلوما في اثنين او ثلثة فيصح

استحسانًا لانه اذا لم يكن معلومًا اوجب جهالةً ومنازعةً واذا
كان من له الخيار معلومًا لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرًا فاحتمل
في الثلث استحسانًا وقال ابو يوسف ومحمد في المهر اذا دخل
او ان التخيير اذا كان مفيدًا اوجب التخيير مثل قوله في الجامع
بزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة
دينار ان للزوج ان يعطي اي المهرين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف
او الفين لزمه الاقل الا ان يعطي الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر
الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردًا او بالوصايا
وبدل الخلع والعتق وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير
لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة نصار الى مهر المثل لان
الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا شرط الاختيار فلا يقطع
الموجب المتعين بخلاف الخلع والعتق والصلح عن القود لانه لا
يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد
الا بمهر المثل وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين
او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة
يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الابتداء
الا انها اوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل
جاز فاما ان يكون الكل واجبًا فلا على ما زعم بعض الفقهاء ولذلك
قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد فاما قوله ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير واوجبوا التخيير في
كل نوع من انواع قطع الطريق وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة
بالمحاربة والمحاربة معلومة بانواعها عادة تخويفًا واخذ مال او قتل
او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانه واكتفى باطلاقه دليلا لتنوع الجزاء
فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب التفصيل والتقسيم
على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية وقد ورد بيانه على هذا

المثال بالسنة في حديث جبرئيل عليه السلام حين نزل بالحد
على اصحاب ابي بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية
على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير وهذا لان مقابلة
الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها لا تقع
الا معلومة فكذلك الجزاء حتى قال ابو حنيفة فيمن اخذ المال
وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله
ابتداء او صلبه لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال لعبده ودابته هذا
حر وهذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل العتق
وقال ابو حنيفة نعم هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه
التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل
ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحال حقيقته كما ذكرنا
من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم
لان الكلام للحكم وضع ما سبق ولهذا الاصل قلنا فيمن قال
هذا حر وهذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير في الاولين لان صدر
الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو يوجب الشركة فيما
سبق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما حر
وهذا وقد يستعار هذه الكلمة للعموم بدلالة يقترن فيصير شبيها
بواو العطف لا عينه فمن ذلك اذا استعملت في النفي صارت بمعنى
العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا
ولا هذا وقال اصحابنا في الجامع في رجل قال والله لا اكلم فلانا
او فلانا ان معناه فلانا ولا فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث ولو كلمهما
لا يحنث الا مرة واحدة ولا خيار له في ذلك حتى لو استعمل هذا في
الايلاء بانتا جميعا ووجه ذلك ان كلمة او لما تناولت احد المذكورين
كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النهي على ما

سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد
لما ان الافراد اصلها حتى ان من قال لا اطيع فلانا او فلانا فاطاع
احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما جميعا
واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما ولو قال
او فلانا حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة
والجمع دون الافراد ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة
يصير عامة لان الاباحة دليل العموم نعمت بها النكرة كما يقال
جالس الفقها او المحدثين اي احدهما او كلاهما ان شئت وفرق ما
بين التخيير والاباحة ان الجمع ما بين الامرين في التخيير يجعل المامور
مخالفا وفي الاباحة موافقا وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال
يدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا في الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا
الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما جميعا وكذلك لا اقربن الا فلانا او
فلانا فليس بمولي منهما وقالوا فيمن قال قد بريء فلان من كل حق لي
قبله الا دراهم او دنانير له ان يدعي المالين جميعا لان هذا موضع
الاباحة فصار عاما الا ترى انه استثنى من الحظر فكان اباحة وقال
محمد بكل قليل او كثير على معنى الاباحة اي بكل شيء منه قليلا كان
او كثيرا وكذلك داخل فيه او خارج اي داخلا كان او خارجا ويجوز
الواو فيهما وكذلك الحكم هذه الكلمة في الافعال ان دخلت
في الخبر نحو قولك فعلت كذا او كذا افضت الى الشك وان دخلت
في الابتداء اوجب التخيير مثل قول الرجل والله لا ادخلن هذه
الدار او لا ادخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه
الدار ان له الخيار ولها وجه اخر هنا وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا
ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب
الغاية وذلك مثل قول الله تعالى ليس لك من الامر شيء او
يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم او الا ان في بعض الاقاويل

لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم وللمستقبل على الماضي
فسقط حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او
لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما اياها
بوجود صاحبه فتشابه الغاية من هذا الوجه والكلام يحتمله
لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله
لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى تقضيني حقي والا ان
تقضيني حقي وهذا كثير في كلام العرب وعلى هذا قال
اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل
هذه الدار الاخرى معناه حتى ادخل هذه فان دخل
الاولى او لا حنث وان دخل الاخرى او لا انتهت اليمين
وتم البر لما قلنا ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين
من نفي واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر
وتحريم فلذلك [illegible] يجازه

باب حتى

هذه كلمة اصلها [illegible] في كلام العرب هو حقيقة هذا
الحرف لا يسقط ذلك عنها الا مجازا ليكون الحرف
موضوعا لمعنى يخصه فقد وجدناها تستعمل للغاية لا
يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له واصلها كما لك
معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك معنى لا لقوله تعالى
حتى مطلع الفجر وكقوله اكلت السمكة حتى راسها اي الى
راسها فانه بقي وهذا على مثال ساير الحقايق ثم استعمل
للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة مع قيام
معنى الغاية يقول جاني القوم حتى زيد ورايت القوم
حتى زيدا فزيد اما افضلهم او ارذلهم ليصل غاية الا ترى
الى قولهم استكتبت الفصال حتى القراح فجعل عطفا هو
غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكة حتى

حتى راسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد يدخل على جملة مبتداة
على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهي غاية
مع ذلك فان كان خبر المبتدا مذكورا فهو خبره والا فيجب
اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان
فهذه جملة مبتداة هي غاية ومن ذلك اكلت السمكة حتى راسها
الا ان الخبر غير مذكور ها هنا فيجب اثباته من جنس ما سبق
على احتمال ان ينسب اليه او الى غيره اعني راسها ماكولي
او غير ماكول غيري ومواضعها في الافعال ان تجعل غاية
معنى الى او غاية هي جملة مبتداة وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء
فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي وهذا اذا صلح الصدر
سببا ولم يصلح الآخر غاية وصلح جزاء وهذا نظير قسم
العطف من الاسماء فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف
المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل اصحابنا في الزيادة
ومن هذه الجملة ما حلا المستعار المحض ذكر في كتاب الله
تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية الآية حتى يغتسلوا
هي بمعنى الى وكذلك حتى يستانسوا ومثله كثير وقال
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي كي لا يكون فتنة وقال وزلزلوا
حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ان
يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول وينبغي
فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات انها اعلام
الانتهاء من غير اثر والثاني وزلزلوا لكي يقول الرسول
فيكون فعلهم سببا لمقالته وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ
حتى يقول بالرفع على معنى جملة مبتداة اي حتى الرسول
يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا له ويكون متناهيا به

وقال محمد في الزيادات في رجل قال لرجل عبدي حر
ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع
فلان او حتى يدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا اقلع
قبل الغاية حنث لان الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد
في حكم البر والكف عنه يحتمله في حكم الحنث لا محالة وهذه
الامور دلالات الاقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها
فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال
عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث
لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع
الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح
جزاء يحمل عليه لان جزاء السبب غايته فاستقام العمل
به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء
بالغداء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى
عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احتمال
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اثباته سببا لفعله ولا
فعله جزاء الاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف
المحض وكذلك ان لم اتك حتى اغديك فصار كانه قال ان لم
اتك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد
غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث وهذه استعارة
لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها احد من
ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة افتتحها
للعطف المحض اصحابنا على قياس استعارات العرب
لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث يوصل الغاية
بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام
الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض

اذا تعذرت حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا
في غير هذا الباب وينبغي ان يجوز على هذا جاءني زيد حتى
عمرو وهذا غير مسموع من العرب فاذا استعير للعطف
استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب

باب حروف الجر

اما الباء فللالصاق هو معناه بدلالة استعمال العرب ويكون له
معنى يخصه هو له حقيقة ولهذا صحبت الباء الاثمان فيمن
قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها
ان الكر ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما اذا اضاف العقد
الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة ووصفها بهذا
العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال
لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصفة
ما لكر فصار الكر شرطا يلصق به الاصل وهذا احد
الاثمان التي هي شروط واتباع ولهذا قلنا في قول
الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع
على الحق لان ما صحبته الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن
مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق فانه يقول
بسم الله اي بدأت به فيكون معناه ان اخبرتني خبرا
ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل معلوم موجود بخلاف
قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب
ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مع ما بعدها
مصدر ومعناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام
لا فعل فصار المفعول الثاني للكلم بقدومه وذلك دليل
الوجود لا موجب له لا محالة ولهذا قالوا في قول الرجل
انت طالق بمشيئة الله وبارادته انه بمعنى الشرط لان الالصاق

يؤدي معنى الشرط ويفضي اليه وكذلك اخواتها على ما قال
في الزيادات وقال الشافعي رضي الله عنه الباء للتبعيض
في قول الله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى اوجب مسح بعض
الراس وقال مالك الباء صلة لان المسح فعل متعدي
فيوكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فيصير تقديره وامسحوا
رؤسكم وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة
والموضوع للتبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك
لا يثبت في الكلام اصلا وانما هو من العوارض فلا يصار الى
الغاء الحقيقة والاقتصار على التوليد الا بضرورة بل هذه
الباء للالصاق وبيان هذا ان الباء اذا دخلت في آلة المسح
كان الفعل متعديا الى محله كما يقال مسحت الحائط بيدي
فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت راس اليتيم
بيدي واذا دخل حرف الالصاق في محل المسح بقي الفعل
متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها
برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس وهو غير مضاف اليه
لكنه يقتضي وضع آلة المسح وذلك لا يستوعب في العادات
فيصير المراد به اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا
الشرط واما الاستيعاب في التيمم مع قوله وامسحوا بوجوهكم
وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبي عليه السلام
قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
فجعل الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل
وكل تنصيف يدل على بقاء الباء على ما كان وعلى هذا الاصل
قول الرجل ان خرجت من الدار الا باذني انه يشترط تكرار
الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج
فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار

عاما فاما قوله الا ان اذن لك فانه جعل مستثنى نفسه وذلك
غير مستقيم لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان
الاستثناء يناسب الغاية واما على فانما وضعت لوقوع الشيء
على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام
في قول الرجل لفلان علي الف درهم انه دين الا ان يصله الوديعة
فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت
في البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق
فاستعير له واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند
ابي حنيفة حتى ان من قالت لامرأته طلقني ثلثا على الف
وطلقها واحدة لا يجب شيء وعندهما يجب ثلث الالف كلمة
في قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة كلمة على للزوم على ما
قلنا وليس بين الواقع وبين ما الزمها مقابلة بل بينهما معاقبة
وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذه بمنزلة حقيقة هذه
الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال
يصح تعليقه بالشرط حتى ان جانب الزوج يمين فصار هذا منها
طلبا لتعليق المال بشرط الثلث فاذا خالف لم يجب وفي
المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل
بحقيقة قال الله تعالى حقيق علي ان لا اقول على الله الا الحق
وقال يا بعث علي ان لا يشركن بالله شيئا اي بهذا الشرط
واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لما
قلنا وقد ذكرنا مسائلها في قوله اعتق من عبيدي من شئت
ومما يجري مجراه ومسائله كثيرة واما الى فلانتهاء الغاية لذلك
وضعت ولذلك استعملت في اجال المديون واذا دخل
في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز
وقع وان نوى الاضافة تاخر وان لم يكن له نية فيه وقع للحال

عند زفر

عند زفر لان الى الناجيل والتاجيل لا يمنع الوقوع وقلنا نحن
ان التاجيل التاخير وانه ظاهر وهنا دخل على اصل الطلاق
فاوجب تاخيره والاصل في الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل
في الحكم مثل قول الرجل من هذه البساتين الى هذا البستان وقوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع
على الجملة فيكون غاية لاخراج ما وراءها فيبقى داخلا بمطلق الاسم
مثل ما قلنا في المرافق ولهذا قال ابو حنيفة في الغاية في الخيار
انه يدخل وكذلك في الاجال وفي الايمان وفي رواية الحسن عنه وقال
في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق
الاسم لا يتناوله وقالا يدخل انه ليس بقائم في نفسه وكذلك
هذا في الطلاق وانما دخلت الغاية الاولى للضرورة واما
في الظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا لكنهم اختلفوا في حد فيه
واثباته في ظروف الزمان هو ان يقول انت طالق غدا او في
غد فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء وفرق ابو حنيفة فيما نوى
اخر النهار على ما ذكرنا في موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل
الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في كله فيتعين اوله فلا يصدق في
التاخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه
مبهم فيكون بيانه بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضي وذلك سبيل
قول الرجل ان صمت الدهر فعلي كذا انه يقع على الابد وان صمت
في الدهر يقع على ساعة فاذا اضيف الى المكان فقيل انت طالق
في مكان كذا وقع للحال الا ان يراد به اضمار الفعل فيصير بمعنى
الشرط وقد يستعار هذا الظرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل
فقيل انت طالق في دخولك الدار لانه لم يصلح ظرفا وفي الظرف
معنى المقارنة فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى
هذا مسائل الزيادات انت طالق في مشيئة الله واراد به واخواتها

ان الطلاق لا يقع كانه قال ان شا الله الا في علم الله لانه يستعمل
في المعلوم فلا يصلح شرطا بل يستحيل فاذا قال انت طالق في الدار
واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا
وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة دراهم
يلزمه عشرة لانه لا يصلح للظرف فيلغوا الا ان يكون ينوي به
معنى مع او واو العطف فيصدق لما قلنا ان في الظرف معنى
المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسبا مع وللعطف فيلزمه عشرون
وكذلك قوله انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة فان نوى
معنى مع وقعا قبل الدخول فان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك
حروف القسم وهي الواو والباء والتاء وما وضع لذلك وهو ايم
الله وما يؤدي معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهي التي للالصاق
وهي دالة على فعل محذوف معناه اقسم او احلف بالله وكذلك
في سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكنايات يقول بك لافعلن
كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص بالقسم واما الواو فانها
استعيرت بمعنى الباء لانها تناسبه صورة ومعنى اما الصورة
فان صورتها وجودها في مخرجها بضم الشفتين مثل الباء واما
المعنى فان عطف الشي على غيره نظير الصاقه به فاستعير له الا
انه لا يحسن اظهار الفعل ها هنا يقول والله ولا يقول احلف
والله لانه استعير للباء توسعة لصلاب القسم فلو صح الاظهار
لصار مستعارا لمعنى الالصاق فتصير الاستعارة عامة في
بابها وانما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذي دعوا الى التوسعة
وتشبه قسمين ولا يدخل في الكناية اعني الكاف ثم استعير التاء
بمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتاء
من المناسبة فانهما من حروف الزوائد في كلام العرب مثل التراث
لغة في الوراث والتوراة في الوورات وما اشبه ذلك ولما صار

ذلك

ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول
والثاني فقيل لا يدخل الا في اسم الله تعالى لانه هو المقسم به غالبا
فجاء بالله ولم يجز الرحمن والرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفا
فيقال الله لافعلن كذا لكنه بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا
وبالخفض عند اهل الكوفة وقد ذكرنا في الجامع ما يتصل بهذا
الاصل في قول الرجل والله والله والله الرحمن الرحيم على ما ذكرنا
في الجامع فاما ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذا مذهب
الكوفة واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وضعت
للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه ونخ وويخ والهمزة للوصل الا
ترى انه يوصل اذا تقدمه حرف مثل ساير حروف الوصل ولو كان
لبناء الجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل والكلام فيه يطول
واما لعمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر هو البقاء ومعناه لبقاء
الله هو الذي اقسم به فيصير تصريحا بمعنى القسم بمنزلة قول الرجل
جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم انه تصريح بمعنى البيع
يجري مجراه فكذلك هذا ومن هذا الجنس اسما الظروف وهي مع
وقبل وبعد وعند اما مع للمقارنة في قول الرجل لامراته انت
طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة انه يقع ثنتان معا قبل
الدخول وقبل للتقديم حتى ان من قال لامراته انت طالق قبل دخولك
الدار طلقت للحال ولو قال قبل الدخول لامراته انت طالق
واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال قبل واحدة وقعت
واحدة وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل لما ذكرنا
ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده فاذا لم تقيد كان
صفة لما قبله هذا الحرف اصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا
قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على
الفعل دون اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا اذا قال انت

طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت
ثلثا وكذلك اذا قال انت طالق في كل يوم وانت علي كطهر اي كل
يوم وهو طهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم
يجدد عند كل يوم طهار وهذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان
الكل ظرفا واحدا فاذا اثبته صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا
في مسئلة الغد ومن هذا الباب حروف الاستثناء واصل ذلك
الا ومسايل الاستثناء من جنس البيان فنذكر في بابه ان شاء الله
تعالى ومن ذلك غير وهو من الاسماء يستعمل صفة للنكرة ويستعمل
للاستثناء يقول لفلان علي الف درهم غير دانق بالرفع صفة
للدرهم فيلزمه درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب كان
للاستثناء فيلزمه درهم الا دانقا وكذلك لفلان علي دينار غير
عشره بالرفع لزمه دينار ولو نصبه فكذلك عند محمد وعند
ابي حنيفة وابي يوسف يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم
منه وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة نذكره في باب
البيان ان شاء الله تعالى وسوى مثل غير وذلك في الجامع ان
كان في يدي دراهم الا ثلثة او غير ثلثة او سوى ثلثة علي ما قلنا
ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذما ومتى ما وكل وكل ما
ومن وما وانما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجملة ما يبتني عليه
مسايل اصحابنا على الاشارة اما حرف ان فهو الاصل في هذا الباب
وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن
لا محالة تقول ان زرتني اكرمتك ولا يجوز ان جاء غدا اكرمتك
واكره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق وهذا تكثر
امثلته وهذا قلنا اذا قال رجل لامراته ان لم اطلقك فانت طالق
ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في اخر جزء من اجزاء حيوته
لان العدم لا يثبت الا بقرب موته وكذلك اذا ماتت المراة طلقت

ثلثا

ثلثا قبل موتها في اصح الروايتين واما اذا ان مذهب اهل
اللغة والنحو من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت وللشرط فيجازي
بها مرة ولا يجازي بها اخرى واذا جوزي بها فانما يجازي بها
على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهذا قول ابي حنيفة
واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت
وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت
لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام
والمجازاة باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز والى هذا الطريق
ذهب ابو يوسف ومحمد بيانه فيمن قال لامراته اذا لم اطلقك
فانت طالق قال ابو حنيفة لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما
مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف ومحمد يقع كما فرغ
من اليمين مثل قوله متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة
سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعمل للوقت خالصا
قيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ ولا يصلح ان ها هنا
ويقال ايتك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط
يقتضي خطرا وترددا هو اصله واذا تدخل للوقت على امر
كاين او منتظر لا محالة كقول الله تعالى اذا الشمس كورت
ويستعمل للمفاجاة قال الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان
لذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن منهما فلم يكن شرطا الا انه قد
استعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت مثل متى مع ان
المجازاة في متى لزم ومتى هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت
فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان حال فمن ايقاع الطلاق
الا ترى ان من قال لامراته انت طالق اذا شيت لم يتقدر
بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان يثبت
ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل

الكوفة واحتج الفرا لذلك بقول الشاعر ٥

استغن ما اغناك ربك بالغنى

واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه ان يصبك خصاصة بلا شبهة ولما ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك في انقطاع المشيئة بعد الثبوت فيما استشهدا به فلا يبطل بالشك وكذلك اذا ما واما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص فكان مشاركا لان في الابهام فلزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان لكن مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس ولذلك متى ما وقد سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لانها مبهما والمسايل فيها كثيرة وخصوصا في من وقد روي عن ابي يوسف ومحمد فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار ان بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان فيها معنى الترتب فعملت عمل الشرط ولذلك قول الرجل انت طالق لولا صحبتك وما اشبه ذلك غير واقع لما فيه من معنى الشرط والله اعلم وذكر في السير الكبير باب ما سماه على معرفة الحروف التي ذكرنا امنوني على عشرة من اهل الحصن فقال ذلك راس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولو قال امنوني وعشرة فكذلك لان الخيار الى امام المسلمين ولو قال بعشرة فمثل قوله وعشرة ولو قال في عشرة وقع على تسع سواه والخيار الى الامام ولو قال امنوني عشرة وقع على عشرة لا غير ولراس الحصن ان يدخل نفسه فيهم والخيار اليه وذلك يخرج على هذه الاصول ومن ذلك كيف وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة في قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع

وفي الطلاق

وفي الطلاق انه تقع الواحدة وبقي الفضل في الوصف والقدر وهو الحال المفوض اليهما بشرط نية الروح وقالا ما لا يقبل الانثا فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشيئة ٥

باب الصريح والكناية

الصريح مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغني عن العزيمة ولذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمي اسم الضمير كناية مثل انا وانت ونحن وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايا مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة لان هذه الكلمات معلومة المعاني غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل معه ولذلك شابهت الكنايات فسميت مجازا ولذلك الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح ولذلك جعلناها بوائن وانقطعت بها الرجعة الا في قول الرجل اعتدي لان حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا وكذلك استبري رحمك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها ولذلك انت واحدة تحمل نعتا للطلقة وتحمل صفة للمراة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه ثم الاصل في الكلام الصريح لانه موضوع للافهام واما

الكناية ففيها ضرب قصور من حيث يقصر عن البيان الا بالنية
والبيان بالكلام هو المراد وظهر هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات
وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف
لا يجب الا بصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له اخر
صدقت لم يحد المصدق وكذلك اذا قال لغيره اما انا لست بزان
يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف
من يقذف رجلا بالزنا فقال له اخر هو كما قلت حد هذا الرجل وكان
بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود **باب ١٧ وجوه**
الوقوف على احكام النظم وهو القسم الرابع وذلك اربعة
اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اما الاول
فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل
الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في ايجاب
الحكم الا ان الاول عند التعارض احق فمن ذلك قوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد وفيه اشارة
الى ان النسب الى الاباء لانه نسب اليه بلام الملك وفيه اشارة الى
ان للاب حق التملك في مال ولده وانه لا يعاقب لسببه كالمالك
مملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعلى ذلك مسائل كثيرة
وفيه اشارة الى انفراد الاب بحمل نفقة الولد لانه اوجبها عليه
بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فكذلك في حكمها وفيه
اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد
احدا في حمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك وفيه
اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوي الارحام
خلافا للشافعي لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعموم
يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق
من الارث مثل الزاني والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد

يتحملون

يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة على الام والجد يجب
اثلاثا لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى
فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله رزقهن وكسوتهن بالمعروف اشارة
الى ان اجرة الرضاع يستغنى عن التقدير بالوزن والكيل كما قال ابو
حنيفة ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض لانه سيق
الكلام لاباحة هذه الامور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم
وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام
الى الليل اي الكف عن هذه الجملة فكان حظر الكل بطريق واحد
فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى النية في النهار
منصوص عليه بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد اباحة الجملة
الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة
لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على
الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفي اباحة اسباب الجنابة
الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم فمن اصبح جنبا ومن ذلك
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية سيق لايجاب
نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في
جهة الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد
مطاوعة طعم يطعم وهو الاكل فالاطعام جعله اهلا كساير الافعال
اذا تعدت بزيادة الهمزة ولم يبطل وضعها وحقيقتها فاذا لم يكن
مطاوعة ملك لم يكن متعديه تمليكا هذا واضح جدا فمن جعل التمليك
اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق التمليك به خلافا لبعض
الناس ان الاباحة جزء من التمليك في التقدير والتمليك كل لان حوائج
المساكين كثيرة تصلح الطعام لقضاء كل نوع منها الا ان الملك سبب
لقضائها فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها لها اعتبارا
الخلافة عنها ومن هذه الحوائج الاكل فصار النص واقعا على الذي هو جزء

من الجملة فاستقام بعدرته الي الكل الذي هو مشتمل علي هذا
المنصوص عليه وغيره فيكون عملاً بالنص بعينه في المعني وهذا بخلاف
الكسوه لان النص هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل في الاول
كفارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب لان
الكسوه بكسر الكاف اسم للثوب وبفتحه اسم للفعل فيجب ان
تصير العين كفارة لا المنفعة وانما تصير لذلك بالتمليك دون
الاعارة فصار النص هاهنا واقعاً علي التمليك الذي هو قضاء لكل
الحوايج في المعني فلم يستقم التعدية الي ما هو جزء منها وهو مع ذلك
قاصر لان الاعارة في الثاب مبعضيه قبل الكمال والاباحة في
الطعام لازمة لا مرد لفعل الاكل فهما في طرفي نقيض مع التفاوت
الذي بينا فكان قول الشافعي في قياس الطعام بالكسوه في الفرع
والاصل معاً غلطاً وفيه اشارة الي ان المساكين صاروا مصارف
لحوايجهم فكان الواجب قضاء الحوايج لا اعيان المساكين تثبت هذه
الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم العني لا يتحقق
قربة كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الي الطعم
ويثبت ايضاً بالنسبة الي المساكين لان اسمهم ينبي عن الحاجه فدل
ذلك علي ان اطعام مسكين واحد في عشره ايام مثل اطعام عشره
في ساعة لوجود عدد الحوايج كامله فان قيل هذا لا يوجد في كسوة
مسكين عشرة اثواب في عشره ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجه الا
بعد سنة اشهر وبحو ذلك قيل له هذا الذي تقول حاجة اللبوس
وهو غلط لان النص تناول التمليك علي ما قلنا وقد اقمنا التمليك
مقام قضاء الحوايج كلها والثوب دايم اذا اعتبرت اللبوس واذا
اعتبرت جمله الحوايج صارها لكاً في التقدير وكان يجب ان يصح
الاداء علي هذا متواتراً غير ان الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من
تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادني ذلك يوم بجملة الحوايج حتي ان

بعض

بعض مشايخنا يجوز الاداء الي يوم واحد الي مسكين واحد العشرة
كلها في عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولي فكذلك
الطعام في حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لا يصح الا في
عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعداً
جمله انه يصح لان اداء كل واحد في حق غيره في حكم العدم
فلم يوجد بالتفريق فاما دلالة النص فما ثبت بمعني النظم لغة وهو
المقصود بظاهره لغة مثل انه لم يكلف الضرب اسم لفعل بصورة
معقوله ومعني مقصود وهو الايلام والتافيف اسم لفعل بصورة
معقولة ومعني مقصود وهو الاذي والثابت بهذا القسم مثل
الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة
حتي صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص ولم يجر القياس
لانه ثابت بمعني مستنبط بالراي بطرا لغة حتي اختص بالقياس
الفقهاء واستوي اهل اللغة كلهم بدلالة الكلام مثاله انا
اوجبنا الكفارة علي من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون
القياس وبيانه ان سوال السايل وهو قوله واقعت امراتي في
شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعه عينها ليس بجناية بل هو
اسم لفعل واقع علي محل مملوك الا ان معني هذا الاسم لغة
من هذا السايل هو الفطر الذي هو جناية فكان بناء علي معني
الجناية في ذلك الاسم والمواقعه اله الجناية فاثبتنا الحكم بذلك
المعني بعينه في الاكل والشرب لانه فوقه في الجناية لان الصبر
عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوي في الجناية علي نحو ما
قلنا في السم مع الناسف فمن حيث انه ثابت بمعني النص لا بظاهره
لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعني النص لغة
لا رايا سميناه دلالة لا قياسا ومن ذلك ان النص في عدد النساء
ورد في الاكل والشرب وثبت حكمه في الوطي دلالة لان النسا

بفعل معلوم بصورته ومعناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة
فكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا
هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى
في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب
لان الصوم يتوجه الى ذلك ولا يتوجه الى المواقعة بل يضعفه
عنها فصار كالنسيان في الصلاة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا
الاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله
لانه لا يغلب البشر واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة
ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصارا
سواء وصح الاستدلال ومن ذلك ان النبي عليه السلام قال
لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل
معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه والحكم جزائيتي
على المماثلة في الجناية فكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه
فقال ابو حنيفة رح ذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية
ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رح معناه ما لا
يطيق البنية احتماله فيهلك جرحا كان او لم يكن حتى قالا يجب
القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة
وزجرا عن انتهاك حرمة الانفس وصيانة حيوتها وانتهاك
حرمتها بما لا يطيق حمله ولا يبقى معه فاما الجرح على البدن
فلا عبرة به انما البدن وسيلة فما يقام بغير وسيلة كان اكمل
والجواب لابي حنيفة رح عن هذا ان معنى الجناية هو ما لا يطيق
النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل الكمال والنقصان
بالعوارض فلا يجعل الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم
يعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات
فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرى بالشبهات فلا

وها هنا الكامل مما قلنا ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا وهو الكامل
في النقض على مقابلة كامل الوجود وقولهما ان البدن وسيلة
غلط وهم لانا لا نعني بهذه الجناية على الجسم لكنا نعني به الجناية على النفس
التي هي معنى الانسان خلقة والقصاص مقابل بذلك اما الجسم فتبع
واما الروح فلا يقبل الجناية ومعنى الانسان خلقة بدنه وطبائعه
فلا يتكامل الجناية عليه الا بخرج يريق دما ويقع على معناه قصدا
فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات ومن ذلك ان ابا يوسف
ومحمدا رحمهما اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص لان الزنا اسم
لفعل معلوم ومعناه معلوم وهو قضاء الشهوة بسفح الماء في
محل مشتهى محرم وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة
لانها في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا
معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب
خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما
وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه
فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحل بالعزل ولا يفسد الفراش
وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية
من الطرفين فاما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة
الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داعي اليه بل الطبع مانع
فيفسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات
والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني
غير معتبر لايجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد
مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي قال وجبت الكفارة
بالنص في الخطأ من القتل مع قيام العذر وهو الخطأ فكان
دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر لان الخطأ عذر مسقط
حقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة في اليمين المعقودة

اذا صارت كاذبة فلان يجب في العموس وهي كاذبة من الاصل
اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص وزياده لكنا نقول
هذا الاستدلال غلط لان الكفارة عبادة فيها شبهة بالعقوبات
لا تخلوا الكفارة عن معنى العباده والعقوبة فلا يجب الا بسبب
دائر بين الحظر والاباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا
والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان
معنى العبادة في الكفارة وكذلك الكذب حرام محض واما
الخطاء فدائر بين الوضعين واليمين المعقودة عقد مشروع
والكذب غير مشروع ولا يلزم اذا فعل بالحجر العظيم فانه يوجب
الكفارة عند ابي حنيفة ذكره الطحاوي وذكره الجصاص في
احكام القران وقد جعله في الكتاب شبه العمد في ايجاب الدية
على العاقلة فكان نصا على الكفارة لان فيه شبهة الخطاء
وهي مما يحتاط فيه فيثبت بشبهة السبب كما يثبت بحقيقته
واذا قتل مسلم حربيا مستامنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع قيام
الشبهة لان الشبهة في محل الفعل فاعتبر في القود لانه مقابل
بالمحل من وجه حتى ينافي الدية فاما الفعل فعمد خالص لا تردد
فيه والكفارة جزاء الفعل المحض وفي مسئلة الحجر العظيم الشبهة
في نفس الفعل فعمت القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو
لا يجب بالعمد ولم يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا
خلافا للشافعي ايضا وقلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل
بالمواقعة نصا ومعنى الفطر منه معقول لغة فوجبت الكفارة
على المراة ايضا واما المقتضي فزيادة على النص ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه للصحيح
المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضي بحكمه حكما للنص
بمنزلة السرا اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب

فصار الملك بحكمه حكما للشرا فصار الثابت به بمنزلة الثابت
بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من هذه
الاقسام والثابت به يعدل الثابت للنص الا عند المعارضة
به واختلفوا في هذا القسم فقال اصحابنا رحمهم الله لا عموم له وقال
الشافعي فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا ان العموم
من صفات النظم والصيغة وهذا امر لا نظم له لكنا انزلناه منظوما
شرطا لغيره فيبقى على اصله فيما وراء صحة المذكور ومثال هذا
الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم انه يقتضي البيع مقتضي العتق وشرطا
له حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعا له فلو جعل بمنزلة المذكور
كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه ولهذا قال ابو يوسف
انه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويثبت الملك
بالهبة من غير قبض لانه ثابت مقتضي العتق فيثبت بشروطه فيستغني
عن التسليم كما استغني البيع عن القبول وهو ركن فيه فالاستغناء
عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما لو قال اعتق عبدك هذا
عني بالف درهم ورطل من خمر انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم
والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا وقال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد
لان رقبة العبد بحكم العتق تتلف على ملك المولى في يد نفسه وذ
غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل له وقوله ان القبض
يسقط باطل لان ثبوت المقتضي بهذا الطريق امر مشروع وانما
يسقط به ما يحتمل السقوط والقبض والتسليم في الهبة شرط
لا يحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل في الاقتضاء محله
واما القبول في البيع يحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل السقوط
فينعقد بالتعاطي فالشرط اولى ومن قال لآخر بعتك هذا الثوب
بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع

باصله مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه
بطريق الاقتضاء ومثاله ما قال اذا قال لامراته بعد
الدخول اعتدي ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا
لم يصح به الثلث ولهذا كان رجعيا ومثاله خلاف الشافعي ان اكلت
فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام او الشراب لم
يصدق عندنا ومن قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا
دون مكان لم يصدق ومن قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص
الاسباب لم يصدق عندنا لما قلنا ولو قال ان اغتسل الليلة في
هذه الدار فعبدي حر ولم يذكر الفاعل ونوى خصوص الفاعل
لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احد او اغتسلت غسلا
وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضي والمحذوف على وجه
الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره يثبت
عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن
المذكور مثل قوله واسئل القرية ان الاهل محذوف على
سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الا ترى انه متى ذكر الاهل
انتفت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضي لتحقيق المقتضي
لا لنفسه ومثله قوله عليه السلام رفع الخطا والنسيان لما استحال ظاهره
كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر
وكذلك قوله الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم هذا الحديث من
نية الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسماء المشتركة على ما مر
وما حذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان
الاختصار احد طريقي اللغة واما الاقتضاء فامر شرعي ضروري
مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها ولهذا قلنا فيمن قال
لامراته انت طالق ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المذكور نعت للمراة
والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه ضروري لا عموم له لان

المذكور هي المراة باوصافها وقد نوى عموم ما لم يتكلم به والعموم من
اوصاف النظم ولم يكن المصدر هاهنا مذكورا اثباتا لغة لان النعت
يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم
بناء عليه فاما ان يصير الوصف باينا بالواصف تصحيحا لوصفه
فامر شرعي ليس بلغوي ولذلك ضربت بناء على مصدر ماض وطلقتك
يوجب مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا واما البائن وما يشبهه
ذلك لمثل طالق من حيث انه نعت فرد مقتضي للواقع غير ان السببه
يتصل بالمراة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك
وانقطاع يرجع الى المحل فتعدد المقتضي بتعدد المقتضي على الاحتمال
فصح بعينه واما طالق فلا يتصل بالمراة للحال لان حكمه في الملك
البائن معلق بالشرط وحكمه في المحل معلق بكمال العدد وانما حكمه
للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضي الا بواسطة
العدد فيصير العدد اصلا فلا يصلح ان يثبت لما ذكرنا ان المقتضي
تبع واذا قال لامراته طلقي نفسك صح به الثلث لان المصدر
هاهنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل وكان
مختصرا من الكلام على نحو ساير الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل
الكل والاقل كساير اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس
الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل
ان خرجت فعبدي حر انه يصح به السر لان ذكر الفعل لغة ذكر للمصدر
فاما المكان فثابت اقتضاء فصدقت نيته مكان دون مكان ولا يلزم اذا
حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد انه يصح والمكان ثابت
اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لا يصح نيته لو نوى شيئا بعينه لكن نيته
جعل البيوت يصح لانه راجع الى تحميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما
يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن اليمين وقعت
على الدار وهو قاصر عادة فصحت نية الكمال فالمساكنة ثابتة لغة فصح

تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدي فجاءت ام الصغير
بعد موت المقر فصدقته وهي ام معروفة انها تاخذ الميراث
وما ثبت الفراش الا مقتضى النسب لان النكاح ثبت بينهما
مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع في قوله اعتق عبدك عني
بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير في حال بقائه مثل النكاح
المعقود قصدا والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا
لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لم يحتمل ان يكون غير علة واما
الثابت باشارة النص فصلح ان يكون عاما يخص ومن الناس من عمل
في النصوص بوجوه اخر هي فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان
النص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك
مثل قول النبي عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضي
الله عنهم من ذلك ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا
نحن هذا باطل وذلك كثير في الكتاب والسنة قال تعالى ذلك
الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام في كل وقت
ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى
بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص
وان عني به انه لا يثبت فيه بكون النص مانعا فهذا غلط ظاهر
لان النص لم يتناوله فكيف يمنع ولانه لايجاب الحكم في المسمى
فكيف يوجب النفي وهو ضده وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل
ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة
النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان
بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك
فيما يتعلق بغير الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة
ومن ذلك ما حكي عن الشافعي ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف
خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا

باطل ايضا وذلك مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المراة من نسائنا يوجب
ان لا تثبت عند عدمه وذلك في الزنا في حرمة المصاهرة وذلك
مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسالة بناء
على مسالة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب
الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط
يناقضه ان الشرط لما دخل على ما هو موجب لولا هو صار الشرط
موخرا وناقيا حكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا
بمطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق
به وهذا بخلاف العلة لانها لابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما
يوجب فصار بمنزلة اسم العلم فتعلق بها الوجود ولم يوجب العدم
عند عدمها ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان موثرا ان
يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي ومثاله
ايضا قوله من فتياتكم المومنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا لما قلنا ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا
رحمهم الله في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة
فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه
نفيا لولا ذلك لثبت لانهما ولدا ام ولده وقال في الشهادات
والدعوى واذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا اخر في ارض
كذا ان هذه الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد رح وجعل
النفي في مكان كذا اثباتا في غيره اما في المسالة الاولى فلم يثبت النفي
بالخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا
والتبري عند ظهور دليله واجب ايضا والالتزام باللسان فرض
صيانة عن النفي فصار السكوت عند لزوم البيان لو كان ثابتا نفيا
حملا لامره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض وفي مسالة الشهادات

زاد الشهود ما لا حاجة اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادة
ومثلها لا يصح اثبات الاحكام وقال ابو حنيفة هذا سكوت في
غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل
الاحتراز عن المجاز فيه ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم في قوله تعالى اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة ان القران يوجب ان لا يجب على الصبي الزكاة وقالوا
لان العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا
نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة لان الشركة
انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما يتم به فاذا تم بنفسه
لم يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب الله تعالى
من ان يحصى ولهذا قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي هذا حر ان العتق يتعلق بالشرط وان كان تاما
لانه في حكم التعليق قاصر وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء
وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا
مفتقر الى الشرط لان الجزاء لا بد له من الشرط فجعل ملحقا بالاول
الا ترى ان خرج الشهادة ايلام كالضرب والا ترى انه قوهن الى
الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء
ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر
تمامها بصيغتها فكانت في حق الجزاء في حكم المبتدا مثل قوله ويمحو
الله الباطل ومثل قوله ويقر في الارحام ما يشاء ويتوب الله على من
يشاء والشافعي قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال
ووصل قوله واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال
وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز
عن البينة شرط بصفة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه

عطف بالواو

عطف بالواو والعجز عطف بثم ومن ذلك قول بعضهم ان العام
يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت
لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير
ذلك وردت مقيدة باسباب ولم يختص بها وهذه الجملة عندنا على
اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني
ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء
والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ما
روي عن النبي عليه السلام انه سهى فسجد وروي ان ماعزا زنا فرجم والفاء
للجزاء فتعلق بالاول على ما مر بيانه واما الثاني فمثل الرجل يقول
لاخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم
يجعل اقرارا ولذلك اذا قال احل هذا اصل بلى ونعم ان يكون
بلى بناء على النفي بالابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واحل
يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او
لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام
ومن غير احتمال الاستفهام ايضا واما الثالث فمثل قول الرجل
تغد معي فيقول الاخر ان تغديت فعبدي حر انه يتعلق به ولذلك
اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة وقال ان
اغتسلت فعبدي حر هذا خرج جوابا مضمرا اعادة السوال الذي
سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه
الدار فعبدي حر صار مبتدا احترازا عن الغاء الزيادة فان عني به
الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فتصير الزيادة توكيدا
وامثلة هذا كثيرة ومن ذلك ان الشافعي جعل التعليق بالشرط
يوجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم
وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع
الانعقاد وقال الشافعي هو موخر ولذلك ابطل تعليق الطلاق

والعتاق بالملك وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قوله تعالى ومن لم
يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرة يوجب الفساد عند
وجوده قال لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط
معدما ما وجب وجوده لولاه فيكون الشرط موخرا لا مانعا ولا يلزم
ان تعجيل البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل
ووجوب الاداء متراخي بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب
ادائه فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلما تاخر
الاداء لم يبق الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت
الا في محله لشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وهاهنا
الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد سببا الا ترى ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق
بمن عقدت على البر والعهد على التي ليس بطريق الى الكفارة لانه لا يجب
الا بالحنث وهو نقض العهد فكان بينهما تنافي فلا يصلح سببا ويزال الشرط
ليس بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله
بمحله فصار كقوله انت مني لم يتصل بقوله لم يعمل فصار الحكم معدوما
بعد الشرط بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين وهذا بخلاف البيع بخيار
الشرط لان الخيار ربما دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما
اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس
نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم
لترك سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يصير غير لازم
باذني الخطرين فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال
التعليق في هذا الباب واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط
الخيار حنث ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطل
الطلقة صار ذلك للايجاب علة كانه ابتدا ولهذا صح تعليق الطلاق
قبل الملك به ولهذا لم يجوز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وهو

كالكفارة

كالكفارة بالصوم وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله تعالى في المالي
فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال في حقوق العباد فاما في
حقوق الله تعالى فلا انما العبادة فعل لا مال وانما المال التزام
زفر فلما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه فاذا حلف
بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلاثا لم يبطل اليمين وكذلك العتق
وانما شرط قيام الملك لان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح
بالحال فاذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال المحل في المستقبل
من حيث انه لا ينافي وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال
الملك في المستقبل سواء الا ترى ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان
المحل للحال معدوما فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق
الطلاق في حق المطلقة ثلاثا بنكاحها وطريق اصحابنا انه لا يصح
الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحله ليشترط قيام محله فاما
قيام هذا الملك فلم يتغير لما بينا انه ليس بتصرف في الطلاق ليصح
باعتبار الملك والطريق في ذلك ان تعليق الطلاق له شبه بالايجاب
وبيانه ان اليمين تعقد على البر ولا بد من كون البر مضمونا ليصير واجب
الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان الذي هو الاصل وهو مضمون
بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت
شبهة وجوب القيمة فكذلك يثبت هاهنا شبهة وجوب الطلاق
وقد رما وحد لا يستغني عن محله فاما تعليق الطلاق فتعليق بما هو
علة ملك الطلاق فيصير قد رما ادعينا من الشبهة مستحقا به فيسقط
هذه الشبهة بهذه المعارضة ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد
الثلث منصوصة في كتاب الطلاق والجامع ايضا نص في نظيره
وهو العتاق وابعد من هذه الجملة ما قال الشافعي من حمل المطلق
على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة لان الشيء الواحد لا
يكون مطلقا ومقيدا والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى

كما في قوله في خمس من الابل السائمة شاة وكما قيل في نصوص العدالة
واذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فكذلك
ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط
فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات
لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة
اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل ولذلك اعداد الركعات
ووظايف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
ابدا لقوله تعالى لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسؤكم فنبه ان العمل
بالاطلاق واجب وقال ابن عباس رضي الله عنهما ايهموا ما ابهم الله
واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة في امهات الاماء ولان
المقيد اوجب الحكم ابتدا فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لا ان النص
نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء
فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص
على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين مقيد معلوم ممكن العمل
به مثل التقييد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل ولا نسلم له ان
القيد بمعنى الشرط الا ترى ان قوله من نسائكم معرفة بالاضافة فلا
يكون القيد معرفا ليجعل شرطا ولا نقول ان الشرط لا يوجب نفيا بل
الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء اما العدم فليس بشرع ولانا
ان سلمنا له النفي باسانيد القيد لم يستقم له الاستدلال به على غيره
الا اذا صحت المماثلة وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل
فانه اعظم الكبائر وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين
التخيير ودخل الطعام في الظهار دون القتل فيبطل الاستدلال
فان قال انا اعدي القيد الزايد من النفي يثبت به قيل له ان التقييد
بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع

وقد شرع

وقد شرع في المطلق لما اطلق فصار التعدية لمعدوم لا يصلح حكما
شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فكان هذا العدم مما
سبق وهذا امر ظاهر التناقض فاما قيد الاسامة فلم يوجب
نفيا عندنا ولكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل ما
اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن
نص الامر بالتثبت في نبا الفاسق اوجب نسخ الاطلاق
وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار ولم يوجب
نفيا في كفارة اليمين بل يثبت زيادة على المطلق بحديث
وهو قراءة عبد الله ابن مسعود ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة
الفطر ان النبي عليه السلام قال ادوا عن كل حر
وعبد مطلقا وقال في حديث اخر عن كل حر وعبد من المسلمين
وعملنا نحن بهما بخلاف كفارة اليمين فانا لم نجمع بين قراءة ابن مسعود
وبين القراءة المعروفة لتعذر الامران والفرق بينهما ان النصين
في كفارة اليمين وردا في الحكم والحكم وهو الصوم في وجوده
لا يقبل وصفين متضادين فاذا بطل تقييده يبطل اطلاقه
وفي صدقة الفطر دخل النقصان على السبب ولا مزاحمة في الاسباب
فوجب الجمع وهذا نظير ما سبق انا قلنا ان التعليق بالشرط
لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة
تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقي مرسلا مع ذلك لان
الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل ابتداء وجوده
فهو معلق اي معدوم التعليق متعلق بالشرط وجوده ومرسل
عن الشرط اي محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان
محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريق
وذلك جايز في كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة
وقد قال الشافعي ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم

حمما على الطهار والقتل وهذا يناقض فان قال ان الاصل
معارض لانى وجدت صوم المتعه لا يصح الا متفرقا قيل
له ليس كذلك فان صوم السبعه قبل ايام النحر لا تجوز لانه لم
يشرع الا لان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت
بكلمة اذا فكان كالطهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا
قبله وذلك لمعنى ذكرناه فى موضعه واحكام هذه الاقسام
ينقسم قسمين العزيمة والرخصة وهذا باب ١٨

العزيمة والرخصة العزيمة فى الاحكام الشرعيه اسم لما هو اصل
منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت
اصولا كانت فى نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ
الامر واجب الطاعه والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد
وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم والاسمان معا دليلان
على المراد اما العزم فهو القصد المتناهى فى التوكيد حتى صار العزم
مبينا وقال تعالى فنسى ولم نجد له عزما اى لم يكن له قصد مولد
فى العصيان وقال فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
واما الرخصه فتنبئ عن اليسر والسهوله يقال رخص
السعر اذا تيسر الاصابه لكثرة الاشكال وقلة الرغبه
والعزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب وسنه ونفل فهذه
اصول الشرع وان كانت متفاوته فى انفسها اما الفرض فمعناه
التقدير والقطع فى اللغة قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا والفرايض فى الشرع
مقدره لا تحتمل زياده ولا نقصانا مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهه
فيه مثل الايمان والصلاة والركوع والحج وسميت مكتوبه وهذا
الاسم يشير الى ضرب من التخفيف وفى التقدير والتناهى يسر
ويشير الى شدة المحافظة والرعاية واما الواجب فاما احد من

الوجوب

الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها
ومعنى السقوط انه ساقط علما هو الوصف الخاص سمى به اولما لم يفد
العلم صار كالساقط عليه لا ما يحصل ويحتمل ان يوجد من الوجه
وهو الاضطراب سمى به لاضطرابه وهو فى الشرع اسم لما لزمنا
بدليل فيه شبهه مثل تعيين الفاتحه وتعديل الاركان والطهار
فى الطواف وصدقة الفطر والاضحيه والوتر والسنه معناها
الطريق والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه وهو معروف
الاشتقاق وهو فى الشرع اسم للطريق المسلوك والنفل اسم
للزياده فى اللغه حتى سميت الغنيمه نفلا لانها غير مقصوده
بل زائده على ما شرع له الجهاد ويسمى ولد الولد نافلة لذلك فاما
الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام
وعملا بالبدن وهو من اركان الشرايع ويكفر جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا
علما على اليقين لما فى دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باحتمال الاجتهاد فاما متنا ولا فلا وانكر
الشافعى هذا القسم والحقه بالفرايض فقلنا ان انكر الاسم فلا
معنى له بعد اقامة الدليل على انه مخالف اسم الفريضه وان
انكر الحكم بطل انكاره ايضا لان الدلايل توجبان ما لا شبهة فيه
من الكتاب والسنه وما فيه شبهة وهذا امر لا ينكر واذا تفاوت
الدليل لم ينكر تفاوت الحكم وبيان ذلك ان النص الذى لا شبهة
فيه اوجب قراءة القران فى الصلاة وهو قوله فاقرؤا ما تيسر
من القران وخبر الواحد وفيه شبهة عين الفاتحة فلم يجز تغيير
الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل لحكم الاول
مع اقرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع
وخبر الواحد اوجب التعديل ولذلك الطواف مع الطهاره

فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه
بالكتاب والسنة المتواترة فقد احطاء في رفعه عن منزلته
ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا
وكذلك السعي في الحج والعمرة وما اشبه ذلك وكذلك
تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب بخبر الواحد
فاذا صلى في الطريق امر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد
عملا بخبر الواحد فان لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الاعادة
لان تاخير المغرب انما وجب الى وقت العشاء وقد انتهى وقت
العشاء فانتهى العمل فلا يبقى الفساد من بعد الا بالعلم وخبر الواحد
لا يوجبه ولا تعارض حكم الكتاب فلا تفسد العشاء وكذلك
الترتيب في الصلوات واجب ثبت بخبر الواحد فاذا ضاق
الوقت او كثرت الفوائت صار معارضا لحكم الكتاب بتغيير
الوقتية سقط العمل به وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد
فجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض الاصل وحكم السنة ان
يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة
امرنا باحيائها فتستحق الائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد
تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي مطلقها
طريقة النبي عليه السلام قال ذلك في ارش ما دون النفس
في النساء انه لا ينتصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب السنة
وقال ذلك في قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها
فلا يقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن
نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهية والزوائد
وتاركها لا يستوجب اساءة كسنن النبي عليه السلم في لباسه وقيامه
وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان من كتاب الصلاة اختلفت
فقيل مرة مكروه ومرة اساءة ومرة لا باس به لما قلنا واذا قيل بعد

ذلك

فذلك من حكم الوجوب واما النفل فما سات المرء على فعله
ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا ان ما زاد على القصر من صلاة
السفر نفل والنفل شرع دائما وكذلك جعلناه من العزائم ولذلك
صح راكبا وقاعدا لانه على ما شرع تلازم العجز لا محالة فلازم اليسر
وهذا القدر من جنس الرخص قال الشافعي لما شرع العمل على
هذا الوصف وجب ان يبقى لذلك غير لازم ولذلك غير تمرانتم وقلت
انا ان ما لم يفعل بعد هو مخير فيه فبطل المؤدي حكما له كالمظنون وقلنا
نحن ان ما اداه بعد صار لغيره مسلما اليه وحق غيره محترم مضمون
عليه ايلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما امران متعارضا
اعني المؤدي وغير المؤدي فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في
العبادة وهي كالنذر صار لله تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته
ابتداء الفعل ولان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه عليه
اولى والسنن كثيرة في باب الصلاة والحج وغير ذلك واما
الرخص فاربعة انواع نوعان في الحقيقة احدهما احق من
الاخر اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم
وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل المكره على اجراء
كلمة الكفر انه يرخص له اجراءها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان
حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان الا انه رخص
لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى
وحق الله لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من
كل وجه لان اداء الايمان قد صح وليس التكرار بركن لان في اجراء
كلمة الكفر هلاك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه وان شاء
بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قربة
فبقي عزيمة فصار بها مجاهدا وكذلك الذي يامر بمعروف اذا
خاف القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعاة حقه وان

شاء صبر حتى يقتل هو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر
باق وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل
تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك
فصار مجاهدا بخلاف العاري اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من
غير ان يتكلم فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيكون مضيعا لدمه
لا محتسبا مجاهدا ولذلك هذا فيمن اكره على اتلاف مال
غيره رخص له لرجحان حقه في النفس واذا صبر حتى قتل كان
شهيدا لقيام الحرمة وهو حق الغير ولذلك اذا اصابته
مخمصة فصبر عن مال غيره حتى مات ولذلك صائم اكره على الفطر
ومحرم اكره على جنايته وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق
المحترمة وامثلته كثيرة واما القسم الثاني فما يباح بعذر
مع قيام السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم منه اخف مثل المسافر
رخص له ان يفطر بناء على سبب تراخي حكمه فكان دون ما
اعترض على سبب حل حكمه وانما تكمل الرخصة لكمال العزيمة
لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق كان القول بالتراخي
بعد تمام السبب رخصة فابيح له الفطر وكان العزيمة اولى
عندنا لكمال سببه ولترددي الرخصة حتى صارت العزيمة
تؤدي معنى الرخصة من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين
في آخر هذا الفصل وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى
اعتبارا للظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فليس له ان
يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا
لنفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك يعتبر المشروع فلم يكن
نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقا لله تعالى
لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصر الصابر معتبرا للمشروع
فصار به مجاهدا واما القسم الثاني من الرخصة فما سقط
عن العباد اصلا كالاكراه على اتلاف مال الغير

فان ذلك

فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا
فلم تكن رخصة الا مجازا من حيث هو سبب محض تخفيفا واما
القسم الرابع مما سقط من العباد مع كونه مشروعا في الجملة
من حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثاله ما
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وذلك ان اصل
البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم باقي مشروع لكنه سقط في باب
السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه في السلم مشروعا ولا
عزيمة وهذا لان دليل الكتاب متعين لوقوع العجز عن التعيين
فوضع عنه اصلا ولذلك المكره على شرب الخمر او اكل الخنزير
او الميتة او المضطر اليها رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة
حتى اذا صبر صار آثما لان حرمته ما يثبت الاصيانة لعقله
ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا حاف به فهلكت
نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوت الكل فسقط المحرم فكان
اسقاطا لحرمته فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى
فكان مضيعا دمه الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في
الجملة ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلاة بالسفر انه رخصة اسقاط
حتى لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا
بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل ما روي ان عمر رضي الله
عنه انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه
صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان
كان المتصدق ممن لم يلزمه طاعته كولي القصاص اذا عفى فمن
يلزمه طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة للتيسير
وقد تعين اليسر في القصر بتعين فلا يبقى الاكمال الا مؤنة محضة

ليس فيها فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه فالقصر مع
مؤنة السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب
القول بالسقوط اصلا والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا
بالعبد كان ربوبية واما للعباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا
كان ربوبية ولا شركة فيها الا ترى ان الشرع وضع الشرايع جبرا
بخلاف التخيير في انواع الكفارة ونحوها لانه تخيار الارفق
ولهذا لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتاخير
بقوله فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم وانما اسقاط البعض
في هذا نظير التاخير والحكم هو التاخير واليسر فيه متعارض
لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر ويخف عليه
من وجه لتركه المسلمين وهو من اسباب اليسر والتاخير الى ايام
الاقامة يعدم من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الرفق
بمرافق الاقامة والناس في الاختيار متفاوتون فصار التخيير لطلب
الرفق فصار الاختيار ضروريا وللعبد اختيار ضروري فاما مطلق
الاختيار فلا لانه المنهي وصار الصوم اولى لانه اصل وقد يشتمل على
معنى الرخصة لما قلنا وهو الذي وعدنا من اول هذا الفصل وانما
تمسك الشافعي في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دابه في درك
حدود الفقه والله اعلم ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة انه ان
شاء صلى اربعا وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين وهو الجمعة لان
الجمعة هي الاصل عند الاذن ولانهما مختلفان فاستقام طلب
الرفق وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلي صيام سنة وهو
معسر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد وهو
مروي في النوادر عن ابي حنيفة فاما في ظاهر الرواية يجب الوفاء
لا محالة لان ذلك مختلف في المعنى احدهما قربة مقصودة والاخر كفارة
وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا حنث لزم المولى الاقل من الارش

والقيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلنا ولا يلزم ان موسى
عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثماني حج او عشرا فهما ضمن من
المهر لان الثمانية كانت مهرا لازما والفضل كان برا منه ويتصل
بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وهذا
تابع غير مقصود في جنس الاحكام فاخرناه **باب حكم
الامر والنهي في اضداد ما** اختلف العلماء في حكم الامر
بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده بنهي فقال بعضهم
لا حكم له فيه اصلا وقال الجصاص يوجب النهي عن ضده ان
كان له ضد واحد واضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة
ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا
واما النهي عن الشيء هل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال
الفريق الاول لا حكم له فيه وقال الجصاص ان كان له
ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها
وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى
القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان
كل واحد من القسمين سالت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح
دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا
بطريق التعليل فلغيره ما وضع له اولى واحتج الجصاص بان
الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال
بشيء من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهي
فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد
كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف
عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام
او اضطجع فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم
النهي بان يقعد او ينام او يضطجع قال واجمع الفقهاء ان المراة

منهية عن كتمان الحيض بقوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
في ارحامهن ثم كان ذلك امرا بالاظهار لان الكتمان ضده واحد
وهو الاظهار واتفقوا ان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن
مامورا بلبس شيء متعين من غير المخيط احتج الفريق الثالث
بان الامر على ما قال الجصاص الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين
ادنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود
بنفسه واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان
امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء هاهنا انه ضروري
غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع
واما قوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فليس
بنهي بل نسخ له اصلا مثل قوله لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير
الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مسروعا لما تعلق باظهاره
من احكام الشرع فصار هذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله
لا نكاح الا بشهود وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن
مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاما اذا
لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس نهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره
ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس
الازار والرداء ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهي عن
التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى انقضت الاعداد
منها بزمان واحد بخلاف الصوم لان الكف وجب بالامر مقصودا
به ولهذا قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد
صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المقصود بالامر فعل السجود
على مكان طاهر وهذا لا يوجب فواتها حتى اذا اعادها على
مكان طاهر جاز عنده ولهذا قال ابو يوسف ان احرام

الصلاة لا ينقطع بترك القراءة في ساير النفل لانه امر بالقراءة
ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما بقدر ما يفوت من
الفرض وذلك لهذا الشفع فاما احتمال شفع اخر فلا ينقطع به
ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل والشرب لان ذلك الفرض يمتد
فكان ضده مفوتا ابدا ولهذا قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع
الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد رح وهو ظاهر الجواب لان السجود
لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية
والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في اركان الصلاة فيصير
ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد ان احرام الصلاة ينقطع
بترك القراءة في النفل لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما
عن ما عرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة اداء الركن مع النجاسة
وقال ابو حنيفة الفساد بترك القراءة في ركعة ثابت بدليل
محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا ترك في الشفع كله فقد صار
الفساد مقطوعا به بدليل موجب العلم فيتعدى الى الاحرام
ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلاة لا ينقطع
وهو قول ابي يوسف لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال
نية الاقامة فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا تحت ضبطه
تنتني عليه فروع تطول تعدادها

باب بيان اسباب الشرائع

اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها
انما يراد بها الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب للاداء
ولهذه الاحكام اسباب يضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا
للعباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب
في ذلك وانما وضعت تيسيرا له على العباد وانما كان الايجاب
عباديا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت
الوجوب جبرا لاختبار العباد فيه ثم الخطاب بالامر والنهي

للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء ودلالة
هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلاة على النايم في وقت
الصلاة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلاة على المجنون
اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب
عنهما موضوع وكذلك الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان
كله والاغماء وان استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب فلا خطاب
عليهما بالايجاب وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي
وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر
عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب
شرعية غير الخطاب وانما يعرف السبب بنسبة الحكم
اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان
يكون سببا له وحادثا به وكذلك اذا لازمه فيتكرر بتكرره
دل انه مضاف اليه واذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب
الايمان بالله تعالى كما هو باسمايه وصفاته مضاف الى ايجابه
في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد
وقطعا لحجج المعاندين وهذا سبب يلازم الوجوب لانا لا نعني
بهذا ان يكون سببا لوحدانية الله تعالى وانما نعني انه سبب
لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا وجوب الا على من هو
اهل له ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب
يلازمه لان الانسان المقصود به وعبره من يلزمه الايمان به عالم
بنفسه سمي عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا
قلنا ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مامورا به
لانه مشروع بنفسه وسببه قايم لقيام دوام من هو مقصود به
وصحة الاداء يبتني على كون المودي مشروعا بعد قيام سببه
ممن هو اهله لا على لزوم اداية لتعجيل الدين الموجل فاما الصلاة

فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها في الظاهر
في حقنا الوقت الذي ينسب اليه وما بين هذا وبين قول
من قال ان الزكوة يجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص
يجب بايجابه والقتل العمد سبب فرق وليس السبب بعلة
والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه
الدلالة على تعلقها بالوقت وكذا يقال صلاة الظهر والفجر
على ذلك اجماع الامة وتكرر سكون الوقت ويبطل قبل
الوقت اداؤه ويصح بعد مجموع الوقت وان تاخر لزومها
وقد تقدم ذكرنا لاحكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت
وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصابه لانه
في الشرع يضاف الى المال والغنا ينسب اليه بالاجماع
ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنا غير ان الغنا لا
يقع على الكمال واليسر الا بما هو نام ولا نماء الا بالزمان
فاقيم الحول وهي المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء
وصار المال الواجد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد
بنفسه فيكرر الوجوب بتكرر الحول على انه يتكرر بتكرر
المال في التقدير وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
قال فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصمه في ايامه
والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح
له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبته اليه وتعليقه به وتعليق
الحكم بالشيء شرعا دليل على انه سببه هو الاصل في الباب
وقد تكرر بتكرره فنسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح
الاداء من المسافر وقد تاخر الخطاب به ولهذا وجب على
ما يبلغ في بعض الشهر او كافر يسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب

لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مرت احكام
هذا القسم ايضا وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم
عني راس يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقوله عليه السلام ادوا
عن كل حر وعبد وبقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون بيانه
ان كلمة عن لانتزاع الشيء فدل على احد وجهين اما ان يكون
سببا ينزع الحكم منه او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه
وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير
فعلم به انه سبب يضاعف بتضاعف الرؤس واما وقت
الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب الا بهذا الشرط وانما
ينسب الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستعارة واما
تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة وكذلك وصف
المؤنة يرجح الراس في كونه سببا وقد بينا معنى المؤنة في موضعه
وسبب وجوب الحج البيت لانه نسب اليه ولم يتكرر قال
الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط
للاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا
منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها حمله وقت الحج فلم يعتبر
الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فكذلك لم يجز طواف
الزيارة قبل يوم النحر يصلح والوقوف قبل عرفة واما الاستطاعة
فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره
ويصح الاداء دونه من الفقير الا ترى انها عبادة بدنية فلا
يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيارة فكان البيت
سببا لها وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة
الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفي العشر معنى مؤنة
الاراضي لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب
وصف فصار السبب متجددا وصفه متجددا في التقدير ولم

بجز التعجيل قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب لوصف
الخارج العبادة فلو صح التعجيل لخلص معنى المؤنة ولما صارت
الارض بنامية اشبه تعجيل زكوة السائمة والابل المعلوفة ثمر
اسامها وكذلك سبب الخراج الا ان النماء معتبر في الخراج
تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل
وعقوبة باعتبار الوصف لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض
عن الجهاد فكان سببا لضرب من المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب
وجوب الطهارة الصلاة لانها نسبت اليه ويقوم بها وهي شرطها
فتعلقت بها حتى لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلاة والحدث
شرطه بمنزلة ساير شروط الصلاة ومن المحال ان يجعل الحدث
سببا الا ترى انه ازالة له وتبديل فلا يصلح سببا له واما اسباب
الحدود والعقوبات ما ينسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب
الكفارات ما نسب اليه من امور ايرين خطر واباحة مثل الفطر
وقتل الخطاء وقتل الصيد واليمين المعقودة وما اشبه ذلك
وتفسير ذلك نذكره ان شاء الله تعالى وسبب المعاملات تعلق
البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء معلق بالنسل والكفاية وطريقها
اسباب سرعته موضوعة للملك والاختصاص

باب بيان اقسام السنة

اعلم ان سنة النبي عليه السلام جامعة
للامر والنهي والخاص والعام وساير الاقسام التي سبق ذكرها
فكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا
نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل
بها فيما يفارق الكتاب والسنة به وذلك اربعة اقسام قسم
في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقسم
في الانقطاع وقسم في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه وقسم
في بيان نفس الخبر فاما الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم

فعلى مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة
صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو
المتواتر وهذا

باب ٢٢ المتواتر

الخبر المتواتر
الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة
حتى صار كالمعاين المسموع منه وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطيهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم
ويدوم هذا الحد فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه
كطرفيه وذلك مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد
الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك وهذا القسم يوجب
علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق
الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا
امه ولا اباه مثل من انكر العيان وقال قوم ان المتواتر يوجب
علم طمانينة لا يقين ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يخالجه
شك او يعتريه وهم قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر
كل واحد محتمل والاجتماع يحتمل التواطي وذلك كاخبار المجوس
نصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلم
وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر
يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع والادن
وضعا وتحقيقا اما وضعا فانا نجد المعرفة بابائنا بالخبر مثل
المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن
صغر مثل معرفتنا باولادنا ونجد المعرفة بحجة الكعبة خبرا
مثل معرفتنا بحجة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا
على هم متفاوتة وطبايع متباينة لا يكاد يقع امورهم الا مختلفة
فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداعي اليه وهو سماع او اختراع وبطل
الاختراع لان تباين الاماكن خروجهم عن الاحصاء مع العدالة

يقطع

يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر والطمانينة على ما فسره
المخالف انما يقع بغفلة من المتامل لو تامل حق تامله لوضح له فساد
باطنه فلما اطمان بظاهره كان امرا محتملا فاما امر يوكد باطنه
ظاهره ولا يزيد التامل الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا
للمايم يقع له العلم به عن غفلة عن التامل ولو تامل حق تامله لوضح
له الحق من الباطل فاما العلم بخبر المتواتر فانما يجب عن
دليل اوجب علما بصدق المخبر به لمعنى في الدليل لا بغفلة من
المتامل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا قوما
عدولا ايمة لا يحصى عددهم ولا يتفق اماكنهم طالت صحبتهم
واتفقت كلمتهم بعد ما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع
وانما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القران معجزة
لانهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم
في نهاية البيان قاطعا احتمال الوضع يقينا بلا شبهة اذ لو كان
فيه شبهة وضع لما خفي مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق
قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم وذلك مثل سلامة كتاب
الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك
لما خفي مع كثرة المتعنتين فهذا مثله فاما اخبار زرادشت فمخيل
كلها فاما ما روي انه ادخل قوايم فرسه في بطن الفرس فانما
روي انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته وذلك انه الوضع
والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شهامته بايعه على التزوير
والاختراع فكان العلم به لغفلة التامل دون صحة الدليل
وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر
دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتامل فيه عادة مع تغير هيأته
وعلى انه القي على واحد من اصحاب عيسى شبهه كما قص الله تعالى
ولكن شبه لهم وذلك جايز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين

حكم الله عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل
تعنت وعداوة فبطل هذه الوجوه بالمتواتر والله اعلم فصار منكر
المتواتر ومخالفه كافرا والله اعلم **باب المشهور من**
الاخبار المشهورة ما كان من الاخبار في الاصل ثم انتشر فصار
بنقله قوم لا يتوهم تواطيهم على الكذب وهم القرن الثاني
بعد الصحابة رضي الله عنهم عظموه ومن بعدهم واولئك قوم ثقات
لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج
الله تعالى حتى قال الجصاص رضي الله عنه ان احد قسمي
المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضلل
جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو
الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل
به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا
وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في كفارة اليمين
لكنه لما كان في الاصل من الاحاد ثبت شبهة فسقط به علم اليقين
فلم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم لانا لا نجد وسعا في رد
المتواتر وانما يشك فيه صاحب الوسواس ويخرج في رد المشهور
لانه لا يمتاز عن المتواتر الا بما يشق دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق
في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكوت الى
حاله فسمي علم طمانينة والاول علم يقين والله اعلم **باب**
خبر الواحد وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو
كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد
ان يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم
يقينا عندنا وقال بعض الناس لا يوجب العمل ايضا لانه
لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم قال الله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة

فلا ضرورة

فلا ضرورة في التجاوز عن دليل يوجب حكم اليقين بخلاف المعاملات
لانها من ضرورياتنا وكذلك الرأي من ضروراتنا فاستقام ان
يثبت غير موجب علم اليقين وقال بعض اصحاب الحديث
يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم
وقد ورد الاخبار الاحاد في احكام الاخرة مثل عذاب القبر
ورؤية الله تعالى بالابصار ولا حظ لذلك الا العلم قالوا
وهذا العلم يحصل كرامة من الله عز وجل فيثبت على الخصوص
للبعض دون البعض كالوطي يتعلق من بعض دون بعض ودليلنا
في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة
والاجماع والدليل المعقول قال تعالى واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد اما مخاطب
بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العمل وقال
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا في كتاب الله اكثر
من ان يحصى واما السنة فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قبوله خبر الواحد مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان
في الهدية والصدقة وذلك لا يحصى عدده ومشهور عنه انه
بعث الافراد الى الآفاق مثل علي ومعاذ ودحية وعتاب وغيرهم
رضي الله عنهم وهذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى وكذلك
اصحابه عملوا بالاحاد واحتجوا بها قد ذكر محمد في هذا غير حديث
في كتاب الاستحسان واختصرنا هذه الجملة لوضوحها واستفا
ضتها واجمعت الامة على قبول اخبار الآحاد من الوكلاء والرسل
والمضاربين وغيرهم ولان الخبر يصير حجة بصفة الصدق والخبر
يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد اهلية الاخبار يترجح
الصدق وبالفسق يترجح الكذب فوجب العمل برجحان الصدق
ليصير حجة للعمل ويحتمل اعتبار السهو والكذب لسقوط علم اليقين

وهذا لان العمل صحيح من غير علم اليقين الا ترى ان العمل بالقياس
صحيح بغالب الراي وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك
هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الراي وذلك كاف للعمل
وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمانينة واما دعوى
علم اليقين به فباطل بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان
المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل
لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واخل
عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم
الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مع اجتماع الامة اذا
اجتمعت الاراء سقطت الشبهة فاما الاخبار في احكام الاخرة
فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا
من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه
اذ العقد فصل على العلم والمعرفة وليس من ضرورته قال
الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وقال يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا
جوزنا القول بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل واذا ثبت ان خبر
الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا

باب تقسيم

الراوي الذي جعل خبره حجة وهو من كان معروف ومجهول والمعروف
نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية
دون الفقه والقياس واما المجهول فعلى وجوه اما ان يروي
عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة الحديث او يكتموا
عن الطعن فيه او تعارضوه بالطعن والرد او اختلف فيه اول
تظهر حديثه من السلف فصار قسم المجهول على خمسة اوجه اما
المعروفون فالخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبد الله ابن
عباس وعبد الله ابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ ابن جبل وابو موسى

الاشعري

الاشعري وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه
والنظر وحديثهم حجة وافق القياس او خالفه فان وافقه
فبه وان خالفه ترك القياس به وقال مالك فيما حكي
عنه بل القياس مقدم عليه لان القياس حجة باجماع السلف
وفي نضال هذا الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله
وانما دخلت الشبهة في نقله والراي محتمل باصله في كل وصف
على الخصوص فكان الاحتمال في الراي اصلا وفي الحديث عارضا
ولان الوصف في النص كالخبر والراي والنظر فيه كالسماع والقياس
عمل به والوصف سالت عن البيان والخبر بيان نفسه فكان
الخبر فوق الوصف في الابانة والسماع فوق الراي في الاصابة
ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري في القبلة فلا يجوز التحري
معه واما رواية من لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة
والحفظ والضبط مثل ابي هريرة وانس ابن مالك رضي الله عنهما
فان وافق القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسد
باب الراي ووجه ذلك ان ضبط حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم
فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم واحاطتها لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من
معانيه فينقله فيدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس محتاط
في مثله وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث
فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله حكى
عن ابي حنيفة رحمه الله في غير موضع انه احتج بمذهب انس
ابن مالك وقلده فما ظنك في ابي هريرة حتى ان المذهب
عند اصحابنا في ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد
باب الراي والقياس لانه اذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب

والحديث المشهور فيه معارضًا للاجماع وذلك مثل حديث ابي
هريرة في المصراة انه انسد باب الراي فصار ناسخًا للكتاب
والسنة المعروفة معارضًا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل
او القيمة دون التمر وفيه وجوه اخر ذكرناها في موضعها واما
المجهول فانما يعني به المجهول في رواية الحديث بان لم يعرف
الا بحديث او حديثين مثل وابصة ابن معبد وسلمة ابن المحبق
ومعقل ابن سنان فان روي عنه السلف وشهدوا له بصحة
الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل
المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتهم السلف بالتقصير وان
اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل معقل ابن
سنان ابي محمد الاشجعي في حديث بروع بنت واشق الاشجعية
انه مات عنها هلال ابن ابي مرة ولم يكن فرض لها مهرًا ولا دخل
بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فعمل
بحديثه مثل ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه لما خالف رايه
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعي
رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة
لانه وافق القياس عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد
روي عنه الثقات مثل ابن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع ابن جبير
والحسن فثبت بروايتهم عدالته مع انهم في قرن العدول فلذلك
صار حجة وساعده عليه ناس من اشجع منهم ابو الجراح وغيره
واما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد صار مستنكرا
لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة
على عكس المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التامل واما اذا لم يظهر
حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم نترك به القياس ولم

نجره

يجب العمل به ولكن العمل به جايز لان العدالة اصل في ذلك الزمان
ولذلك جوز ابي حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة
من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول لا يجب العمل
به في زماننا لظهور الفسق فصار التواتر يوجب علم اليقين
والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر
منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر منه
في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم ومثال
المستنكر حديث فاطمة بنت قيس ان النبي صلى الله عليه
وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده عمر رضي الله عنه
فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى ابن ابان
فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من
الصحابة ايضا وكذلك حديث بسرة بنت صفوان في مس
الذكر من هذا القسم وانما جعل خبر العدل حجة بشرايط في
الراوي وهذا

باب ٢٦ بيان شرايط الراوي

التي هي من صفات الراوي وهي اربعة العقل والضبط والاسلام
والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما سمي
كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز
لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف
بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل وكل موجود من الجماد
فتصوره ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام
موجودا واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا
فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب
فباطل والكلام في خبر هو حجة فصار الصدق للخبر ليثبت
حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط

يحصل واما العدالة فانما شرطت لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم
عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال
وذلك بالعدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به
رجحان الصدق في خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت
الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب
يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر
ساعي لما يهدم الدين الحق فيصير متهما في باب الدين فيثبت بالكفر
تهمة زايدة لا نقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا
لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما بينا من العداوة ولانقطاع
الولاية والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

اما العقل فنوريضيء به طريق يهتدي به من حيث ينتهي اليه
درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله
وبتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره
فيما ياتيه ويذره ما يصلح له في عاقبته وهو نوعان قاصر بما
تقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي
لان العقل يوجد زايدا ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت
لا يدرك تفاوته فعلقت احكام الشرع بادنى درجات
كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا
والمطلق عليه من كل شيء يقع على كماله فشرطنا لوجوب الحكم
وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة لان الشرع
لما لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر الدين اولى وكذلك المعتوه واما
الضبط فان تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه معناه الذي
اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده
ومراقبته بمذاكرته وعلى اساءة الظن بنفسه الى حين اداءه وهو نوعان
ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثاني ان يصم الى هذه الجملة

ضبط معناه

ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما والمطلق من الضبط
يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة
او مسامحة او مجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط ولهذا
قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه
في باب الترجيح وهو مذهبنا في الترجيح ولا يلزم عليه ان نقل
القران ممن لا ضبط له جعل حجة لان نقله في الاصل انما ثبت
بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى ولان نظم القران معجز
متعلق به احكام على الخصوص مثل جواز الصلاة وحرمة التلاوة
على الحايض والجنب فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه فاما
السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القران ممن
لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ
وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة الا انه لما عدم
ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا
ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى
صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما
سبق من الكلام فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد يزدري
السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فتقصير في
بعض ما القي اليه ثم يقضي به فضل الله تعالى الى ان يصدق
لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا
مراقبته واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال
طريق عدل للجادة وجاير للبنيات وهي نوعان ايضا قاصر وكامل
اما القاصر فما ثبت منه بظاهر الاسلام واعتدال العقل
لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يصله
ويصده عن الاستقامة وليس بكمال الاستقامة حد يدرك مداه
لانها بتقدير الله تعالى ومشيته متفاوت فاعتبر في ذلك ما لا

يؤدي الى الحرج وغاية المشقة وتضييع حدود الشريعة
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة
فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب
واذا اصر على ما دون الكبيرة كان متهما في وقوع التهمة
وخرج العدالة فاما من ابتلي بشيء من غير الكاير من غير
اصرار فعدلك كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة
والمطلق من العدالة ينصرف الى اكمل الوجهين ولهذا لم يجعل
خبر الفاسق والمستور حجة وقال الشافعي رحمه الله
لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى والجواب ان
خبر المجهول من الصدر الاول مقبول عندنا على الشرط الذي
قلنا شهادة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك القرن بالعدالة
واما الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار
بالله عز وجل كما هو بصفاته واسمايه وقبول احكامه وشرايعه
وهو نوعان ظاهر يشترك بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام
بغيره من الوالدين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الا ان هذا كامل يتعذر شرطه لان معرفة الخلق
باوصافه على التفصيل متفاوتة وانما شرط الكمال بما لا
حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا
اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب
ان يستوصف المؤمن فيقال اهو كذا فاذا قال نعم
فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبي صلى الله عليه
وسلم استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير
وكان ذلك دابه صلى الله عليه وسلم والمطلق من هذا
يقع على الكامل ايضا بذلك امرنا بالكتاب والسنة قال
تعالى فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان عليه السلم يمتحن
الاعراب بعد دعوى الايمان الا ان يظهر امارته فيجب

التسليم

التسليم له كما قال صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد
الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال من صلى صلاتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف
بجمل فليس بمؤمن وكذلك قال محمد رحمه الله في الجامع
الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام
حتى ادركت فلم تصف انها تبين من زوجها فاذا ثبت هذه
الجملة كان الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد من
اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات في حقوق
الناس لانها تفتقر الى تمييز زايد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة
متعدية تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة وبحد القذف على ما
عرف فاما هذا فليس من باب الولاية لوجهين احدهما ان ما
يلزم السامع من خبر المخبر بامور الدين فانما يلزم بالتزامه طاعة
الله ورسوله كما يلزم القاضي الفصل والقضاء فالسماع
بالتزامه لا بالتزام الخصم والثاني ان خبر المخبر في الدين
يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية
بخلاف الشهادة في مجلس الحكم وقد ثبت عن اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر وقبول
رواية النساء والعبيد ورجوعهم الى قول عايشة رضي الله
عنها وقبول النبي صلى الله عليه وسلم خبر بريرة وسلمان
وغيرهما

باب بيان قسم الانقطاع

وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
وذلك اربعة انواع ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله
القرن الثاني والثالث ما ارسله العدل في كل عصر والرابع ما
ارسل من وجه واتصل من وجه آخر فاما القسم الاول فمقبول
بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة رضي الله عنهم من كان

من الفتيان قلت صحبته وكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا
اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته
لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن
غيره واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو
فوق المسؤل كذلك ذكره عيسى ابن ابان وقال الشافعي رحمه
الله لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر قال
ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني وجدتها مسانيد
وحكى اصحاب مالك ابن انس عنه انه كان يقبل المراسيل ويعمل
بها مثل قولنا احتج المخالف بان المجمل بالراوي جهل بصفاته
التي بها يصح روايته لكنا نقول لا بأس بالارسال استدلالا
بعمل الصحابة رضي الله عنهم والمعنى المعقول فاما عمل الصحابة
رضي الله عنهم فان ابا هريرة رضي الله عنه لما روى ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت
عليه عايشة رضي الله عنها فقال سمعته من الفضل ابن عباس
فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم ولما روى ابن عباس
رضي الله عنه قال لا ربوا الا في النسيئة فعورض في ذلك
بربوا النقد قال سمعته من اسامة ابن زيد وقال البراء
ابن عازب ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانما حدثناه عنه لكنا لا نكذب واما المعنى فان كلامنا
في ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا نظن به الكذب
عليه فلان لا نظن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
اولى والمعتاد من الامر ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان
له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال عليه السلم
واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله على ما حمله فعمد

اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل كثير
من السنن الا انا اخذناه مع هذا عن المشهور لان هذا ضرب موته
ثبت للمراسيل للاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور
واما قوله ان الجهالة تنافي شروط الحجة فغلط لان الذي ارسل
اذا كان ثقة يقبل اسناده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما ابهمه الا ترى
انه اذا اثنى على من اسنده اليه خيرا ولم يعرفه بما نفع لنا
العلم به صحت روايته فكذلك هذا واما ارسال من دونهم ولا
نقبل اختلف فيه قال بعض مشايخنا رضي الله عنهم نقبل ارسال
كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه الاول فما ذكرنا واما
الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسنده فيقبل مثل ارسال محمد بن الحسن
رضي الله عنه وامثاله واما الفصل الاخر فقد رد بعض اهل
الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع يجعل
عفوا بالاتصال من وجه اخر واما الانقطاع الباطن فنوعان
انقطاع بالمعارضة وانقطاع لنقصان وقصور في الناقل
اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئا
من ذلك كان مردودا منقطعا وذلك اربعة اوجه ايضا
ما خالف كتاب الله عز وجل والثاني ما خالف السنة المعروفة
والثالث ما سد من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به
البلوى فورد مخالفا للجماعة والرابع ان يعرض عنه الائمة من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اما الاول فلان الكتاب ثابت
بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص والعام
والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ولا يزاد على الكتاب بخبر الوا

عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان
كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والمتن من الكتاب
فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه فوجب الترجيح به
قبل المصير الى المعنى وقد قال عليه السلم يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه ولذلك نقول
لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس في كتاب الله
تعالى على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الاحاد فقد ابطل الحجة
فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس او استصحاب الحال
الذي ليس بحجة اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب
ونسخه فقد ابطل البقين والاول فتح باب الجهل والالحاد
والثاني فتح باب البدعة وانما سواء السبيل فيما قاله اصحابنا
رضي الله عنهم في تنزيل كل دليل منزلته ومثال هذا حديث مس
الذكر انه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء
بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي بمس ذكره وهو
بمنزلة البول عند من جعله حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس
الذي رويناه في النفقة انه يخالف الكتاب وهو قوله اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم الاية ومعناه وانفقوا عليهن من حيث
سكنتم من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب احق من نص
الاحاد ولذلك مما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضاء
بالشاهد واليمين لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين
ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان
ومثل هذا انما يذكر لقصر الحكم عليه ولانه قال ذلك ادنى ان
لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه انتقل الى غير المعهود وهو
شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على

غير المعهود وكان ذلك بيانا على الاستقضاء وقال في اخرى
او اخران من غيركم فنقل الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين
وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيبعد ان يترك
المعهود ويأمرهم بغيره ولانه ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسمان
بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا يصار النقل
الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعي ليس بحجة وامتناك
هذا كثيره ومثله خبر المصراة ولذلك ما خالف السنة المشهورة
ايضا لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين
لانه خالف المشهور وهو قوله عليه السلم البينة على المدعي
واليمين على من انكر ومثل حديث سعد بن ابي وقاص في بيع التمر
بالرطب مخالف لقوله عليه السلم التمر بالتمر زيادة مماثلة هي
ناسخة للمشهور باعتبار جودة ليس من المقدار الا ان ابا يوسف
ومحمدا رحمهم الله علا به على ان اسم التمر لا يتناول الرطب في
العادة كما في اليمين واما القسم الثالث فلان الحادثة اذا اشتهرت
استحال ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة الا ترى انه كيف
اشتهر في الحلف فاذا سد الحديث مع اشتهار الحادثة كان
ذلك زيادة وانقطاعا وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل
حديث مس الذكر وما اشبه ذلك واما القسم الاخر فلان الصحابة
رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم يدل على
انقطاعه او انتساخه وذلك ان اختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحتج
بعضهم في ذلك بحديث كان زيادة لان استعمال الراي والاعراض
عن النص غير سائغ وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه وكذلك
اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى قوله عليه السلم ابتغوا
في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الزكوة فهذا انقطاع باطن معنوي

اعرض عنه الخصم وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دابه
واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل وخبر صاحب
الهوى اما خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان انه مثل
الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن انه مثل العدل
وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه
محمد رحمه الله ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر
عدالته وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطا الا في الصدر
الاول على ما قلنا في المجهول فاما خبر الفاسق فليس بحجة في
الدين اصلا لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله
في الفاسق اذا اخبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رايه فيه
لان ذلك امر خاص لا يستقيم طلبه ويلقيه من جهة العدول
فوجب التحري في خبره فاما هاهنا فلا ضرورة في المصير الى
روايته وفي العدول كثرة وهم غنية الا ان الضرورة في حل الطعام
والشراب غير لازم لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر
في الاصل فلم يحصل الفسق هذا الخلاف خبر الفاسق في الهدايا
والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمة لازمة وفيه وجه اخر
نذكره في باب محل الخبر ان شاء الله تعالى واما الصبي والمعتوه
فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل
والفاسق والكافر ولذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان
فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما
مثل الكافر لا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما
لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية
فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق نفسهما وانما
هي مجوزة فكيف يثبت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية

ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير
مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة
خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على
ذلك محمد رحمه الله في غير موضع من المبسوط الا ترى ان الصحابة
رضي الله عنهم حملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم وقد قال
محمد رحمه الله في كافر يخبر بنجاسة الماء انه لا يعمل بخبره ويتوضا
فان تيمم واراق الماء فهو احب الي وفي الفاسق جعل الاحتياط
اصلا ويجب ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من
الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية
الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق المسلم شاهد
عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم اصلا فصار
الصبي المسلم والكافر في امر الدين على السواء والفاسق فوقهما
حتى انا نقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق
يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم واما في
خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضا
به ولم يتيمم فان اراقه ثم تيمم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه
لان الذي يدل على هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي
رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما
المغفل الشديد الغفلة مثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة
فليس بشيء ولا يخلو اعامة الشر عن ضرب غفلة اذا كان غالب
حاله اليقظة واما المساهل فانما يعني المجازف الذي لا يبالي
من التشهي والغلط والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك
فقد تكون العادة الزم من الخلقة فاما صاحب الهوى فان
اصحابنا رضي الله عنهم عملوا شهادتهم الا الخطابية لان صاحب
الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة

وتهمة الامن بدين تصديق المدعي اذا كان ينتحل نحلته فيتهم
بالباطل والزور مثل الخطابية ولذلك من قال بالالهام
انه حجة يجب ان لا يجوز شهادته ايضا واما في باب السبق
فان المذهب المختار عندنا انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة
ودعى الناس اليه على هذا مذهب ائمة الفقه والحديث كلهم
لان المخلصة والدعوة الى الهوى سبب داعي الى التقول فلا
يؤمن على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وليس كذلك
الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعوا الى التزوير في
ذلك الباب فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى
بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث والله اعلم ٥

باب بيان محل الخبر ٥

وهو الذي جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص
حقا لله تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة والثاني ما هو
عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام
محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس
من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه اما
الاول فمثل عامة شرايع العبادات وما شاكلها وخبر
الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرايطه واما في القسم
الثاني فان ابا يوسف رحمه الله قال فيما نروي عنه
انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اختيار الخصاف
واختيار الكرخي رحمه الله ان لا يجوز ذلك وجه القول
الاول ان خبر الواحد مفيد من العلم ما يصلح العمل به في اقامة
الحدود كما في البينات في مجلس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة
النص ووجه القول الاخر ان اثبات الحدود بالشبهات لا
يجوز فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز اثباتها كما لم يجز بالقياس

فاما البينة فانما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال
تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الا ترى ان ابا حنيفة
رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس ولا بخبر الغريب
من الاحاد واما القسم الثالث فلا يثبت الا بلفظة الشهادة
والعدد عند الامكان وقيام الاهلية بالولاية مع سائر شرايط
الاخبار لما فيه من محض الالزام وتوكيدها بما خاف فيها من
وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك
مما يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم واما
القسم الرابع فيثبت باخبار الاحاد فشرط التمييز دون العدالة
وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا
والاذن في التجارات وما اشبه ذلك فقبل فيها خبر الصبي
والكافر ولهذا قلنا في الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا
وكلك بكذا فوقع في قلبه صدقه حل له العمل به وذلك لوجهين
احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة
والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالزام بخلاف
امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته ولهذا الاصل لم يقبل
شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين والحرية
لما فيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل
في موضع المنازعة لحاجتنا الى الالزام وقلنا في موضع المسالة
وعلى ذلك بنى محمد رحمه الله مسايل في اخر كتاب الاستحسان
مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخذته منه
لم يقبل ولو قال تاب فرده علي قبل خبره ولهذا قبلنا
خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قبلنا خبر المخبر
في الرضاع الطاري على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد
الزوج ان ينكح اختها او ارادت المراة نكاح زوج اخر لانه يجوز

غير ملزم وامثله هذا اكثر من ان تحصى والشهادة بهلال
رمضان من القسم الاول واما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل
وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ووقوع العلم للبكر البالغة
بانكاح وليها اذا سكتت ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا
ممن اليه الابلاغ لم تشترط فيه العدالة لانه قايم مقام غيره واذا
اخبره فضولي بنفسه مبتدا فان ابا حنيفة رحمه الله قال
لا يقبل فيه الا خبر الواحد العدل وفي المثنى كذلك عند بعضهم
وقال بعضهم لا تشترط العدالة في المثنى ولفظ الكتاب
في المثنى محتمل فانه قال حتى يخبره رجل واحد عدل او رجلان
ولم تشترط العدالة فيهما نصا ويحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة
الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله او العدد مع ساير الشرايط
غير العدالة فلا يقبل خبر العبد والصبي والمراة فاما عندهما فان الكل
سواء لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال
انه من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر
يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل ومن وجه يسميه ساير
المعاملات لان الذي يصح يتصرف في حقه كما يتصرف فيه بالاطلاق
فشرطنا فيه العدد والعدالة لكونها بين منزلتين بخلاف المخبر
اذا كان رسولا لما قلنا وفي شرط المثنى من غير عدالة على ما قاله
بعض مشايخنا رحمهم الله فايدة توكيد الحجة وللعدد اثر في التوكيد
بلا اشكال والتوكيد من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهم الله وقال محمد رحمه الله هو من جنس القسم الثالث
على ما عرف

باب بيان القسم الرابع من اقسام السنة

وهو الخبر هذا الباب قسمان قسم يرجع الى نفس
الخبر وقسم يرجع الى معناه فاما نفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف

المبلغ

المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة اما الطرف الذي
هو طرف السامع فان العزيمة في ذلك ما يكون من جنس الاسماع
الذي لا شبهة فيه والرخصة ما ليس فيه اسماع اما الاسماع الذي
هو عزيمة فاربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق
من صاحبه وقسمان آخران يخلفان القسمين الاولين وهما من باب
العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة
اما القسمان الاولان فما يقرأه عليك من كتاب او حفظ وانت
تسمعه وما يقرأه عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع فيقول له هو
كما قرأت عليك فيقول نعم وقال عامة اهل الحديث ان
القسم الاول اعلى المنزلتين الا ترى انها طريقة الرسول وهو
المطلق من الحديث والمشافهة وقال ابو حنيفة رحمه الله
ان ذلك كان احق من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان مأمونا
عن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيما يجري عليه السهو ويقرأ
من الكتب دون المحفوظ وهما في المشافهة سواء لان اللغة لا تفصل
بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم
الا ترى انهما سواء في اداء الشهادة وهذا لان نعم كلمة وضعت
للاعادة اختصارا على ما مر والمختصر لغة مثل المشبع سواء
وما قلناه احوط لان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة فلا
يؤمن على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فانك على
قرائك اشد اعتمادا منك على قراءته وانما يبقى احتمال الغلط
والغفلة منه على بعض ما قرأته عليه وهذا اهون من ترك شيء
من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك
الوجه احق كما قلتم واما الوجهان الآخران فاحدهما الكتاب والثاني
الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه حدثنا فلان
الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث

به على هذا الاسناد وهذا من العايب بمنزلة الخطاب
الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب
تبليغا تقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك
الرسالة على هذا الوجه الا ترى ان تبليغ الرسول صلى الله
عليه وسلم كان بالارسال ايضا وذلك بعد ان ثبتنا بالحجة
والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك
مستعمل في المشافهة قال في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا
بكذا او حدثت انه يقع على المشافهة وفي القسمين الاخرين
المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليستا بمشافهة
الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانبانا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا
نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك خاص لموسى عليه السلم قال
تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا
او لا يكلم انه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف ما لو حلف
لا يخبر بذلك واما الرخصة فيما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة
وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب
او جاهلا به فان كان عالما به فقد نظر فيه وفهم ما فيه فقال
له المخبر ان فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده
هذه فانا احدثك به منه واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على
هذا الوجه اذا كان المستخبر مامونا بالضبط والفهم ثم المستحب
في ذلك ان يقول اجازني فلان ويجوز ان يقول حدثني او اخبرني
والاولى ان يقول اجازني لان ذلك دون المشافهة واذا لم يعلم ما
فيه بطلت الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله وصح في قياس
قول ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك في كتاب القاضي الى
القاضي والرسايل ان علم ما فيها شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا
لابي يوسف رحمه الله وانما جوز ذلك ابو يوسف رحمه الله فيما

كان

كان من باب الاسرار في العادة حتى لم يجز في الصكوك وكذلك
المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا
يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة وانما يجوز عنده
اذا كان امن الزيادة والنقصان والاحوط قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهم الله وان يكون قول ابي يوسف رحمه الله مثله
ايضا لان السنة اصل في الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم
وفي تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة رفع للابتلاء وجسم لباب
المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة وانما ذلك نظير سماع
الصبي الذي ليس من اهل التحمل وذلك امر يتبرك به لا طريق
تقوم به الحجة فكذا هذا وكذلك من جلس مجلس السماع وهو
مشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او يخط بقلم او
يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم او كسل فلا ضبط له
ولا امانة ويخاف عليه ان يحرم حظه ولا تقوم الحجة بمثله ولا
يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه
معذور واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء وذلك
نوعان ايضا تام وما دونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة
والثاني رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير
واسطة الخط وهذا افضل خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم
صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد
العصمة عن النسيان وهذا

باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما
يكون مذكرا وهو الاصل الذي انقلب عزيمة وما يكون اماما
لا يفيد تذكرة اما الذي يكون تذكرة فهو حجة سواء كان خطا
خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز

عن النسيان غير ممكن وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله
عليه وسلم عن قوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما
اذا كان الخط اماما لا تركه شيئا فان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول
لا تحل الرواية بمثله بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين
والمرآة اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب
دركا كان هدرا وانما يدخل الخط في ثلاثة فصول فيما يجد القاضي
في ديوانه مما لا يذكره وما يكون في السنن والاحاديث وما يكون
في الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
رحمهم الله انه لم يعمل بي في ذلك كله وروي عن ابي يوسف رحمه الله
انه يعمل في ديوان القاضي وسماع الاحاديث دون الصك وروى
ابن رستم عن محمد رحمه الله انه يعمل بالخط في الكل والعزيمة
في هذا كله ما قال ابو حنيفة رحمه الله ولهذا قلت روايته
والرخصة فيما قالا فصارت الكتابة للحفظ عزيمة وللاحفظ رخصة
والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع ما يكون بخط موثوق بيده
لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف موثوق به وما
يكون بخط معروف غير موثوق بيده وما يكون بخط مجهول
وذلك كله ثلثة انواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي
اما ابو يوسف رحمه الله فقد عمل به في ديوان القاضي اذا كان
تحت يده لامن عن التزوير وعمل به في الاحاديث ان كان بهذا
الشرط ولعله اذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان لان
التزوير في بابه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس
واما في باب الحديث فان العمل به جائز اذا كان خطا معروفا
لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط
لان التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الامين مثل المحفوظ
بيده واما في الصكوك فلا يحل العمل به لانه تحت يد الخصم الا

ان يكون

ان يكون في يد الشاهد وكذلك قول محمد رحمه الله الا
في الصكوك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده استحسانا
توسعة على الناس اذا جاء علما بانه خطه ولم يلحقه شك
وشبهة لان الغلط في الخط نادر بقي فصل وهو ما يجده بخط
ابيه او رجل معروف في كتاب معروف فيجوز ان يقول
وجدت بخط ابي او بخط فلان لا يزيد عليه واما الخط المجهول
فعلى وجهين اما ان يكون مفردا وذلك باطل واما ان يكون
مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة
يقع بها التعريف فيكون كالمعروف واما طرق التبليغ فقسمان
ايضا عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع
واما الرخصة فالنقل الى لفظ يحتمله الناقل وهذا ٥

باب ٣٢ شرط نقل المتون

قال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب واظنه
اختيار ثعلب من ائمة اللغة قالوا لان النبي صلى الله عليه
وسلم قال نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها
كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق
في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف
وقال عامة العلماء رحمهم الله لا باس بذلك في الجملة رخصة
لاتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قولهم امرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا ومعروف عن ابن مسعود
رضي الله عنه وغيره قال عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا
وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال ثعلب وهذا لان النظم من
السنة غير معجز وانما النظم بمعناه بخلاف القرآن والسنة
وفي هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل
غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل

الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز او مشكل او مشترك لا يعمل
به الا بتاويل او مجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي
اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عليه السلم فيما
يحكي من اختصاصه واوتيت جوامع الكلم فهو خمسة انواع اما
الاول فلا باس لمن له بصر بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي
معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم
بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في باب
الله تعالى ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال عليه
السلم انزل القران على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة
دعوة النبي صلى الله عليه وسلم غير ان تلك رخصة اسقاط
وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما
مر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني
فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة فقه الشريعة والعلم
بطريق الاجتهاد لانه اذا لم يكن كذلك لم يؤمن عليه ان ينقله
الى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز
ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيده عموما فيخل بمعانيه فقها
وشريعة واما القسم الثالث فلا محل فيه للنقل لانه لا يفهم
معناه الا بتاويل وتاويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا
يتصور فيه النقل لما مر ان المحتمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير
والمتشابه ما انسد علينا باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما
الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع لمعان قد يقصر
عنها عقول ذوي الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك
مثل قوله عليه السلم الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى
ومن مشايخنا رحمهم الله من لم يفصل بين الجوامع وغيرها
لكن هذا احوط الوجهين عندنا

باب تقسيم الخبر

من طريق المعنى وهي خمسة اقسام ما هو
صدق لا شبهة فيه وهو خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك
هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم يحتمل
ترجح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم يحتمل
عارض دليل رجحان الصدق منه بما اوجب وقفه فلم تقم به الحجة
وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد
والقسم الخامس الخبر المطعون الذي ردّه السلف وانكروه
وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والنكير من راوي الحديث
ونوع اخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي وهذا

باب ما لحقه النكير من قبل راويه

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره
صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه
او لا يعرف تاريخه والقسم الثالث ان يعبر بعد ما احتمله
الحديث من تاويل او تخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به اما
اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف
فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط العمل
به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف رحمه الله
ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو
فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو
لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا يقبل وقال محمد رحمه
الله يقبل اما من قبله احتج بما روي في حديث ذي اليدين
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبره وقال
لابي بكر وعمر رضي الله عنهما احق ما يقوله ذو اليدين فقالا
نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل
من المروي عنه بخلاف الشهادة على الشهادة لانها لا تصح
الا بحمل الاصول فلذلك تبطل بانكارهم والحجة للقول

الثاني ما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنه
اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا قد بينا
ان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة فبتكذيب الراوي وعليه
مدار اولى وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي صلى الله
عليه وسلم ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو ظاهر من حاله فما
كان يقر على الخطاء والحاكي يحتمل البيان بان سمع غيره فنسبه
وهما فالاحتمال على السواء ومثال ذلك حديث
ربيعة عن سهيل ابن ابي صالح في الشاهد واليمين ان سهيلا
سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه وكان يقول
حدثني ربيعة عني ومثل حديث عائشة رضي الله عنها
عن النبي صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل رواه سليمان بن موسى عن الزهري
وسال ابن جريج عن الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه
فلم يقم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله
ومثال ذلك ان ابا يوسف رحمه الله انكر مسايل
على محمد رحمه الله حكاها عنه في الجامع الصغير
فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكره وصحح ذلك
محمد رحمه الله واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل
روايته وقبل ان يبلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه
تركه بالحديث احتياطا للدين واما اذا عمل بخلافه
بعده مما هو خلاف بيقين فان ذلك جرح فيه لان
ذلك ان كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وان كان
خلافه باطلا فقد سقطت به روايته الا ان يعمل

ببعض

ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبين ان شاء الله تعالى واذا لم
يعرف تاريخه لم يسقط الاحتجاج به لانه حجة في الاصل فلا يسقط
بالشبهة وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت اختها عبد الرحمان
وهو غايب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث
ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع سقط برواية
مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع
يديه الا في تكبيرة الافتتاح واما عمل الراوي ببعض محتملاته
فرد لسائر الوجوه لكنه لا يثبت الجرح بهذا لان احتمال
الكلام لغة لا يبطل بتاويله وذلك مثل حديث ابن عمر رضي
الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا حمله على افتراق الابدان
والحديث يحتمل افتراق الاقوال وهو بمعنى المشترك انهما
معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط بتاويله ومن ذلك
حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس
لا تقبل المرتد وقال الشافعي رحمه الله لا يترك عموم الحديث
بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان
الامتناع حرام مثل العمل بخلافه

باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه

وهذا على قسمين قسم من ذلك
ما يلحقه من طعن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما
يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة رضي الله
عنهم فعلى وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او
يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين
ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به او لا يصلح
فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون مجتهدا في كونه

جرحًا او متفقًا عليه فان كان متفقًا عليه فعلى وجهين ايضًا اما
ان يكون الطاعن موصوفًا بالاتقان والصحة او بالعصبية
والعداوة اما القسم الاول فمثال ذلك ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد حلف
عمر رضي الله عنه ان لا ينفي احدًا ابدًا وقال علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة
الحدود من حق الائمة مسماه على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما
من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لا يلتئم منهم سعد ان
يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ وكذلك لما امتنع عمر رضي
الله عنه من القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يكن حتمًا وقال محمد ابن سيرين
في متعة النساء هم شهدوها وهم نهوا عنها وما عزم رايهم رغبة
ولا في نصحهم تهمة فان قيل فابن مسعود لم يعمل باخذ الركب
بل يعمل بالتطبيق ولم يوجب ذلك جرحًا قلنا لانه لم ينكر الوضع
لكنه راه رخصة اسقاط عندنا ومثال القسم الآخر ما روي
عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث الوضوء
على ما فقه في الصلاة ولم يكن ذلك جرحًا لان ذلك من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل
مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصًا في القرون
الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى
ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيها من المولى الجرح
المطلق فهذا اولى واذا فسره بما لا يصلح جرحًا لم يقبل وذلك
مثل من طعن في ابي حنيفة رحمه الله انه دس ابنه ليأخذ كتب
اسناده حماد وهذا دلالة اتقانه لانه كان لا يستخبر الرواية
الا عن حفظ واتقان ولا يأمن الحافظ الزلل وان جد حفظه وحسن

ضبطه فالرجوع الى كتب اسناده غاية اتقانه لا حرج فيه ومن ذلك
طعنهم بالتدليس وذلك ان يقول حدثني فلان عن فلان من غير
ان يتصل الحديث بقوله حدثنا واخبرنا وسموه عنعنة لان
هذا يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح على ما مر
فشبهته اولى ومن ذلك طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي
ولم يسمه مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو
يحتمل الثقة وغيره ومثل قول محمد بن الحسن حدثنا الثقة
من اصحابنا رحمهم الله من غير تفسير لان الكناية عن الراوي
لا باس به صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارًا
وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله
ومثل سفيان الثوري مع جلالة قدره وتقدمه في العلم والورع
وتسميته ثقة شهادة بعدالته فاني بصير جرحًا وجه
الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل فيحق صيانته وقد يروي
عمن هو دونه في السن او قرينه او هو من اصحابه وذلك صحيح
عند اهل الفقه وعلماء الشريعة وان طال سنده فيكني عنه
صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير هذا جرحًا اذا استفسر
فلم يفسر ومن ذلك ما لا يعد ذنبًا في الشريعة مثل طعن الجاهل
في محمد بن الحسن لانه سال عبد الله ابن المبارك ان يقرا عليه
احاديث فيسمعها فاني فقيل له في ذلك فقال لا يعجبني اخلاقه
لان هذا ان صح فليس به باس لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق
الزهاد لانها ولاء اهل عزلة واولئك اهل قدوة وقد يحق
في مركز القدوة ما يقبح في منزل العزلة وينعكس ذلك مرة
وقد قال فيه عبد الله ابن المبارك لا يزال في هذه الامة
من يحيي الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذلك فقال محمد
ابن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان

ذلك من اسباب الجهاد كالسبق بالخيل والاقدام ومثل
طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد به الشرع بعد ان يكون
حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستفزه الخفة فيتخبط ولا
يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان
يثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية
مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث عبد الله ابن ثعلبة ابن
صعير العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة
الا ترى ان رواية ابن عباس رضي الله عنه لصغره لم يسقط ولذلك
قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في صدقة
الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا
اثبت منا من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وقد
انضاف الى ذلك رواية ابن عباس رضي الله عنه ايضا ومن ذلك
الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه لان
العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل من طعن في ابي بكر الصديق
انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه
في المنزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة
وقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر الاعرابي على رؤية
الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب
هو مجتهد مثل الطعن بالاستكثار من نوع مسائل الفقه
والطعن بالارسال فلا يقبل وان وقع الطعن مفسرا بما هو
فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع
مثل طعن الملحدين في اهل السنة ومثل طعن بعض من لتجهل
مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمهم
الله واما وجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد يبلغ ثلثين قصا عدا
او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها ومن

طلبها

طلبها في مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التي ذكرناها
وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض
لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك وانما تقع التعارض
بينهما والتناقض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلا بد من بيان
هذه الجملة

باب المعارضة

واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل في الباب
طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات
حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام في الاصل وهو
معرفة المعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شريعة اما
معنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال
عرض لي كذا اي استقبلني بصد ومنع وسميت الموانع عوارض
وذكر المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما
في حكمين متضادين وركن كل شيء ما يقوم به واما الشرط فاتحاد
المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم وذلك
ان المتضاد لا يقع في محلين لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقت
مثل حرمة الخمر بعد حلها وحكم المعارضة بين اثنين المصير
الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى القياس واقوال
الصحابة رضي الله عنهم على الترتيب في الحجج ان امكن لان الجهل
بالناسخ يمنع العمل بهما وعند العجز يجب تقرير الاصول فاذا
ثبت ان الاصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ
اختصر ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين او قراءتين في
آية او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كلمة
سائغ على ما نبين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولي
الصحابة رضي الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول
الصحابي رضي الله عنه بناء على رايه فجل محل القياس ايضا

وبيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض لوجب
العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان
تعارض النصين كان يحملنا بالناسخ من المنسوخ والجهل لا
يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار فاما تعارض
القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه لان ذلك وضع
الشرع في حق العمل فاما في الحقيقة فلا من قبل ان الحق
في المجتهدات واحد يصيبه القياس المجتهد مرة ويخطي
اخرى الا انه لما كان ماجورا على عمله وجب التخيير لاعتبار
سمة الحقيقة في حق نفس العمل ووجب العمل بشهادة قلبه لانه
دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة واما
فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة ولان القول بتعارض
القياسين يوجب العمل بلا دليل وهو الحال وتعارض
الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذي هو
حجة ومثال ذلك ان المسافر اذا كان معه اناءان في احدهما
ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لانه طهور
مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة
فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر
ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري لضرورة الوقوع في العمل
بلا دليل وهو الحال وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا
دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد اختيار لما
قلنا ان الصواب واحد منهما فلم يسقط الابتلاء بل وجب
العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل
فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد
مثله لان الاول ترجح بالعمل به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة
لان البقعة حادث ليس بناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد

او اجماع

او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه فاما
العمل به في المستقبل على خلاف الاول فيتوقف ان كان
الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل به والا فلا وبيانه
ان المتحري في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لان
حكم القبلة يحتمل الانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من
بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من غير الكعبة الى جهتها
فصلح التحري دليلا على خلاف الاول ولذلك في سائر
المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب
واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته
حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري
ان هذا طاهر والاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا
ان يتيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الاول
ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين
الى عين فبطل العمل به ومثال القسم الثاني من القسم الرابع
سور الحمار والبغل لان الدلائل لما تعارضت ولم يصلح القياس
شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الاصول
فقيل ان الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض فقلنا
ان سور الحمار طاهر وهو منصوص في غير موضع وكذلك
عرقه ولبن الاتان ولم يزل الحدث به عند التعارض ووجب
ضم التيمم اليه فسمي مشكلا لما قلنا لا انه يعني به الجهل
وكذلك الجواب في الخنثى المشكل وكذلك جوابهم في المفقود
ومثال ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا
يحتملها ايضا الطلاق والعتاق في محل مبهم يوجب الاختيار
الا ان وراء الابهام محلا يحتمل التصرف فصلح الملك فيه
دليلا لولاية الاختيار واذا طلق عينا ثم نسيها لم يجب الخيار

بالجمل واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب ان يبني عليه
كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الاصل
وذلك خمسة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل
الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة اما
من قبل نفس الحجة بان لا تعتدل الدليلان فلا تقوم المعارضة
مثل الحكم يعارضه المجمل او المتشابه ومثل الكتاب او المشهور
من السنة يعارضهما خبر الواحد لان ركنها اعتدال
الدليلين وامثلة هذا كثيرة لا تحصى واما الحكم فان الثابت
بهما اذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله
تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم فالمراد به العموس
وقال لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
بما عقدتم الايمان والعموس داخل في اللغو لان المواخذه
المثبتة مطلقة وهي في دار الجزاء والمواخذه المنفية مقيدة
بدار الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع فلا يصح ان يحمل
البعض على البعض ومثاله كثير واما الحال فمثل قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف ومعناه انقطاع
الدم وبالتشديد مرا ومعناه الاغتسال وهما معنيان متضادان
ظاهرا الا ترى ان الحيض لا يجوز ان يمتد الى الاغتسال مع
امتداده الى انقطاع الدم لان امتداد الشيء الى غايه وانتهاءه
دونها متضادان لكن التعارض يرتفع باختلاف الحالين على
ان يحمل الانقطاع على العشرة فهو الانقطاع التام الذي لا
تردد فيه ولا يتقيم التراخي الى الاغتسال لما فيه من
بطلان التقدير ويحمل الاغتسال الى ما دون مدة الانقطاع
والتناهي لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال فينعدم فيه
التعارض ولذلك قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم بالخفض

والنصب يتعارضان ظاهرا فاذا حملنا النصب على ظهور القدمين
والخفض على حال الاستتار بالخفين لم يثبت التعارض وصح
ذلك لان الجلد اقيم مقام شرة القدم فصار مسحه بمنزلة
غسل القدم واما صريح اختلاف الزمان بان يعرف التاريخ
فيسقط التعارض ويكون اخرهما ناسخا وذلك مثل قول
ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها اذا كانت
حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان
سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد
التي في سورة البقرة واراد بها قوله والذين يتوفون منكم
الاية وكان ذلك ردا على من قال بابعد الاجلين واما
الذي يثبت دلالة فمثل النصين يتعارضان في الحظر والاباحة
ان الحاظر يجعل احرانا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في
زمانين ولو كان الحاظر اولا كان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح
ناسخا له فيتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر
فكان المستقر اولى وهذا بناء على قول من يجعل الاباحة
اصلا ولسنا نقول بهذا في اصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى
في شيء من الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا
وذلك مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب
وروي انه اباحه وحرم لحم الحمر وروي انه اباحه ولذلك الضبع
وما يجري مجرى ذلك انا نجعل الحاظر ناسخا واختلف مشايخنا
رحمهم الله فيما اذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر نافي
مبقي على الامر الاول فقال الكرخي رحمه الله المثبت اولى
وقال عيسى بن ابان رحمه الله يتعارضان وقد اختلف عمل
اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روي ان بريرة اعتقت
وزوجها حر وهذا مثبت وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم

تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه تزوجها وهو محرم
واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي انما اختلف
في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا رحمهم الله العمل
بالنافي اولى من العمل بالمثبت وروي ان النبي صلى الله عليه
وسلم رد ابنته زينب رضي الله عنهما على زوجها بنكاح جديد
وروي انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا رحمهم الله اخذوا
فيه بالمثبت وقالوا في باب الاستحسان في طعام او شراب
اخبر رجل بحرمته والاخر بحله او طهارة الماء ونجاسته فاستوى
المخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وقالوا
في الجرح والتعديل اذا تعارضا ان الجرح اولى وهو المثبت فلما
اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان يقول ان النفي
لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله
او يشتبه حاله فان كان مما يعرف بدليله كان مثل الاثبات وذلك
مثل ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت
عليه امراة انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما
قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن
الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان
انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولا يسمع منه غير ذلك ولا
ندري اقال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله
ايضا وان قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل
غير ذلك قبلت الشهادة ووقعت الحرمة وكذلك في الطلاق
اذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قبلت الشهادة على محض
النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر فذلك ان نفي كلام المتكلم
انما يسمع عيانا فيحبط العلم بانه زاد شيئا او لم
يسمع فليس بكلام لكنه دنه فاذا اوضح طريق علم به وظهر

صار مثل

صار مثل الاثبات واما ما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل
عليه خبر المخبر في مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعي الى
التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف المزكي منه على ما يخرج عدلا
وقلما يوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية والحرج
يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امرا يشتبه فيجوز ان
يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال
وجب السؤال والتامل في حال المخبر فان ثبت انه بنى على
ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما شارك له
فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه
كان مثل المثبت بالتعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم
الذي يعرف بدليله لان قيام الاحرام يدل عليه احوال
ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات في المعرفة
فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح
في الرواة عنه دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو
ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية
ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة
فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان وحديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يعرف
الا بناء على ظاهر الحال فصار الاثبات اولى ومسالة
الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لان
طهارة الماء لمن استقصى المعرفة في العلم به مثل النجاسة
وكذلك الطعام والشراب واللحم فلما استويا وجب الترجيح
بالاصل لانه لا يصلح علة تصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل
[illegible] واستدل بما قال محمد رحمه الله في مسائل الماء
والطعام والشراب ان قول الاسير اولى ولان الذي يشهد

لذلك لتلزمه في الصدق الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا
بزيادة العدد وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية في باب
رواية الاخبار ولكنهم لم يسلموا هذا الا في الافراد فاما في العدد
فان خبر الجرين اولى وكذلك رواية الرجلين في مسئلة الماء الا
ان هذا متروك باجماع السلف والله اعلم وهذه الحجج بجملتها
يحتمل البيان فوجب الحاقه بهذا وهذا

باب البيان

البيان في كلام العرب عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور
قال تعالى ثم ان علينا بيانه وقال ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا
كله الاظهار والفصل وقد يستعمل هذا مجازا وغير مجاز والمراد
به في هذا الباب عندنا الاظهار دون الظهور ومنه قوله عليه
السلام ان من البيان لسحرا اي الاظهار والبيان على اوجه بيان تقرير
وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فهي خمسة
اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز
او عام يحتمل الخصوص اذا الحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان
تقرير وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون لان
اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل ومثله ولا
طائر يطير بجناحيه وذلك مثل ان يقول الرجل لامراته انت
طالق وقال عنيت به الطلاق من النكاح واذا قال
لعبده انت حر وقال عنيت به العتاق عن الرق وهذا البيان
يصح موصولا ومفصولا لما قلنا انه مقرر واما بيان التفسير
فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا
الزكاة والسارق والسارقة ونحو ذلك فتلحقه البيان بالسنة
وذلك مثل قول الرجل لامراته انت بائن اذا قال عنيت به
الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات ولفلان علي الف درهم
وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير ويصح هذا

موصولا وهذا مذهب واضح لاصحابنا رحمهم الله
حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا وان فصل قال
تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي وهذا لان الخطاب بالمجمل
صحيح لعقد القلب على حقيقة المراد به على انتظار البيان الا
ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقيقة المراد صحيح
في الكتاب والسنة من غير انتظار البيان فهذا اولى واذا صح
الابتلاء به جاز القول بالتراخي واختلفوا في خصوص العموم
فقال اصحابنا رحمهم الله لا يقع الخصوص متراخيا وقال
الشافعي رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقد قال علماؤنا
رحمهم الله فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبقصه لفلان اخر
غير موصول ان الثاني يكون خصوصا للاول فيكون القص
للثاني واذا اتصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون القص
بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب
الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم
قطعا مثل العام الذي لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولا
يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص على ما مر
وليس هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا مخصصا صح
القول فيه بالتراخي لان البيان المحض من شرطه محل موصول
بالاجمال والاشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك
فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مع الفعل
مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص لكنه
تغيير او تبديل لم يحتمل القول بالتاني بالاجماع على ما نبين
ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم
بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيقيد
بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا

بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا الا ترى انه سقى على اصله
في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى
بيان تاويلها منها ان بيان نقرة بني اسرائيل وقع متراخيا وهذا
عندنا تقييد للمطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصح متراخيا
لما بينا في بابه ان شاء الله تعالى واحتج بقوله تعالى في قصة
نوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان
الاهل عام لحقه خصوص متراخي بقوله انه ليس من اهلك والجواب
ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق عليه القول وذلك
هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان
الاهل لم يكن مساويا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وامن بهم
فيكون اهل دياته لا اهل نسبه الا ان نوحا عليه السلام فيما
حكي عنه ان ابني من اهلي لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل
الله الاية الكبرى حسن ظنه به وامد نحوه رجاوه فبني عليه
سؤاله فلما وضح له امره اعرض عنه وسلمه العذاب وهذا سائغ
في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان
ينزل الوحي كما قال تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه
الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه واحتج
بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه
الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن
الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم يكن
منا ولا لعيسى والملئكة عليهم السلام لان كله ما لدواب غير العقلاء
لكنهم كانوا متعبدين فزادني البيان اعراضا عن تعبيتهم واحتج بقوله
انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه آل لوط متراخيا
وهذا غير صحيح ايضا لان البيان كان متصلا به اما في هذه الاية
فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وقال

في غير

وقال في غير هذه الاية الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته
غير ان ابرهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص وعد النجاة
او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله ارني
كيف تحيي الموتى واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه
بعد قرابة النبي صلى الله عليه وسلم بحديث ابن عباس رضي الله
عنه في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهما وهذا عندنا
من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل فكان الحديث بيانا له
ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة واحتمال ان القربى
يتناول غير النسب ويتناول وجوها من النسب مختلفة

باب بيان التغيير

بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما
يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء
وانما سميناه بهذا الاسم اشارة الى اثر كل واحد منهما
وذلك ان قول القائل انت حر لعبده علة للعتق ينزل
به بمنزلة وضع الشيء في محل يتمكن فيه فاذا حال الشرط
بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد
لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط معبرا
له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان ما يظهر
به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس
ببيان ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب
والكلام كان محتملا شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز
شرعا مثل البيع بالخيار وغيره سمي هذا بيانا واشتمل على هذين
الوصفين فسمي بيان تغيير وكذلك الاستثناء تغيير للكلام
لان قول القائل لفلان علي الف درهم فالالف اسم علم
لذلك العدد لا يحتمل غيره فاذا قال الا خمسمائة كان تغييرا للبعض

الا ترى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد
منهما متراخيا كان ناسخا ولكنه اذا اتصل منع نعض التكلم
الا ان يرفع بعد الوجود فكان بيانا فسمي بيان تغيير ومنزلة
الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط لان الاستثناء يمنع
انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع
الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب وفي الثاني
وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير
دون التبديل واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال
اصحابنا رحمهم الله الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى
فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله يمنع
الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا
في التعليق على ما سبق ذكره وقد دل على هذا الاصل مسائلهم
فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة
لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان
ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى الا الذين تابوا
فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون
غير فاسقين وكذلك قال في قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه بيعوا سواء بسواء
فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه
في الكل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل
الخصوص في العام وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون هذا
دليل معارض لبعض الصدر وهو في حق من يصح عنه العفو
فبقي فيما لا معارضة فيه وقال في رجل قال لفلان علي مائة
الف درهم الا مائة انه يسقط من الالف قدر قيمته لان دليل المعارضة
يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن في القيمة واحتج في المسئلة

بالاجماع

بالاجماع ودلالته وبالدليل المعقول اما الاول فان اهل
اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات وهذا اجماع على ان الاستثناء حكما وضع له يعارض
به حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد لا اله الا
الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات
فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فصح لما كانت
كلمة التوحيد ان معناها الا الله فانه اله ولذلك لا عالم الا
زيد اي فانه عالم واما الثالث فانا نجد الاستثناء لا يرفع
التكلم بصدره من صدر الكلام واذا بقي التكلم صيغة بقي
بحكمه فلا سبيل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فاما
الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده فمما
لا يعقل واحتج اصحابنا رحمهم الله بالنص والاجماع والدليل
المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
يكون كما في الاخبار فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع
بما نع واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي بعد البيان فاذا ثبت الوجهان وجب
الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوصفه واثبات
ونفي باشارته على ما نبين واما الدليل المعقول فوجوه منها
ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه الكل والبعض
كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل دليل
الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله
فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم لبعض الجملة حتى يتم
كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة حتى تنتهي احتمل وقف اول الكلام
على اخره حتى يتبين باخره المراد باوله وهذا لابطال طريقة

والثالث لتصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود التكلم ولا حكم
له اصلا ولا انعقاد له لحكمه اصلا سايغ مثل الامتناع بالمعارض
بالاجماع مثل طلاق الصبي واعتاقه وانما الشان في الترجيح وبيانه
ان الاستثنا متى جعل معارضا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر
الكلام ثم لا بقي من الحكم الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم
بصدره الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز
ان يسمي التسعماية الفا بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض
العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وراد ليل الخصوص باينا
بذلك الاسم بعينه ما لحالا ان يثبت به كاسم المشركين اذا خص
منه نوع كان الاسم واقعا الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا
كان كلمة فرد او اسم جنس مع الخصوص الى ان يتناهى بالفرد
واذا كانت صيغة جمع اسمي الخصوص الى ثلثة لا غير فلذلك
بطل ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته
فكان طريقا في اللغة يطول مرة ويقصر اخرى وجعل للايجاب
والنفي باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثني
منه الا ترى ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي
او اثبات والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي واذا
كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اثبات
الغاية لينتهي الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر
الكلام الا ان الاول ثابت قصدا وهذا لا فكان اثباته ولذلك
اعتبر في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي
قصدا لان الاصل في التوحيد تصديق القلب فاعتبر في
البيان الاشارة اليه والاستثناء نوع متصل ومنقطع
اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فما
لا يصلح به استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدا

مجازا

مجازا قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب
العالمين وكذلك لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقوله الا الذين
تابوا استثناء منقطع لان التايبين غير داخلين في صدر الكلام
فكان معناه الا ان يتوبوا ويحمل الصدر على عموم الاحوال
بدلالة التنا فكانه قال واولئك هم الفاسقون بكل حال
الا حالة التوبة وكذلك قوله الا ان يعفون استثناء حال
وكذلك قوله الا سواء استثناء حال فيكون الصدر
عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر واتفق اصحابنا
رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا ان هذا
استثناء منقطع لان استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدا وتقديره
لا ثوب في الالف واما اذا استثنا المقدر من خلاف جنسه
فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله هو صحيح
وقال محمد رحمه الله ليس بصحيح لما بينا من الاصل وجعل
استثناء منقطعا فلم ينقص من الالف شيء وقال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله هو صحيح لان المقدرات
جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة تصح
الاستثنا في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى
لا صورة واذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي المعنى
في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى
حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدر من الاول بخلاف ما
ليس بعقد من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه
وعلى هذا الاصل فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة
انه يصح موصولا لانه بيان معنى لان الدراهم يصلح ان يكون
عليه حفظا الا انه تغيير للحقيقة فصح موصولا ولذلك رجل
قال اسلمت الي عشرة دراهم في كر الكتان لم اقبضها او اسلفتني

او اقرضتني او اعطيتني ففي هذا كله يصدق استحسانا
بشرط الوصل لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد
يحتمل العقد فصار النقل الى العقد بيانا معنى واذا قال
دفعت الي عشرة دراهم او بعتني لكني لم اقبض فكذلك عند
محمد رحمه الله لان النقد والدفع معنى الاعطاء لغة فيجوز
ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا
يصدق لانهما مختصان للتسليم والفعل فاما الاعطاء
فمبهم فيصلح للعقد واذا اقر للدراهم قرضا او من مبيع وقال
في ربوف صح عندهما موصولا لان الدراهم توعان ربوف
وجياد الا ان الجياد غالبة فصار الاخر كالمجاز فيصح التعبير
اليه موصولا وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصل وان
وصل لان الزيافة عارض وعيب ولا يحتمله مطلق الاسم
بل يكون رجوعا لدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في
البيع واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها
لكني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه
المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة
وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق وان وصل لانه
اذا صدقه فيها ثبت البيع فقبل قول المشتري ان لم يقبض وعلى
المدعي البينة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان
مغير من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد
يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار
قوله غير اني اقبضها مغير للاصل ولما كان كون المبيع غير
مقبوض احد محتمليه لان العوارض كان بيانا مغيرا فصح
موصولا ولابي حنيفة رحمه الله عليه ان هذا رجوع وليس
ببيان لان وجوب الثمن مقابلة متنع لا يعرف اصله دلالة

قبضه

قبضه والثابت بالدلالة مثله اذا ثبت بالصريح واذا رجع
لم يصح وهذا افضل يطول شرحه وعلى هذا الاصل ابراء
الصبي الذي يعقل وقال ابو يوسف رحمه الله هو من باب
الاستثناء لان اثبات اليد والتسليط نوعان الاستحفاظ
وغيره فاذا نص على الابراء كان مستثنيا والاستثناء من
المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل بعدم الاستحفاظ الولاية بل يثبت
الاستحفاظ ثم لا يتعدى الاستحفاظ لعدم الولاية على
الصبي فيصير كالمعدوم وقال ابو حنيفة ومحمد رحمة
الله عليهما ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل
يوجد من المسلط فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ
منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنسه
فيصير ذلك من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا
لتعارضه ولم يوجد فصار هذا مثل قول الشافعي رحمة
الله عليه في الاستثناء وعلى هذا الاصل قال اصحابنا
رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لاخر بعت منك
هذا العبد بالف درهم الا نصفه ان البيع يقع على النصف
بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة
لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لا في الثمن
فيصير المبيع نصفا ويبقى كل الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط
معارض لصدر الكلام فيكون موجبه ان يعارض هذا
الايجاب الاول فيصير العقد واقعا للبائع والمشتري
فيصير بائعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه
صحيح بخلاف ما اذا افاد في الدخول فائدة حكم التقسيم
فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن مثل من
اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن

بينهما الا ترى ان شرا مال المضاربة يصح بما شرة
رب المال وعلى هذا الاصل رجل وكل وكلا بالخصومة على
ان لا يقر عليه او غير جايز الاقرار بطل هذا الشرط عند
ابي يوسف رحمه الله لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للموكل
لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس
الخصومة فيصير بايعا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بالمعارضة الا سقط الوكالة وقال محمد
رحمه الله استثناؤه جايز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل
لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها على ما عرف واغلب
المجاز هاهنا بدلالة الدراية حقيقته وصارت الحقيقة كالمجاز
فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل كان بيانا معنى افصح
موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزله
اصلا ولانه عمل بحقيقة اللغة فصح فلم يكن استثناء في
الحقيقة وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاف رحمه
الله عليه واختلف في استثناء الانكار والاصح انه على
الاختلاف على الطريق الاول لمحمد رحمه الله

باب بيان الضرورة

وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له
وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو في حكم المنطوق ونوع منه
ما يثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما يثبت ضرورة الدفع ونوع
منه ما يثبت لضرورة الكلام اما النوع الاول فمثل قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص
الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر
الكلام لا محض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا رحمهم الله
في المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب
المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال

والسكوت عن نصيب رب المال صحيح استحسانا على انه بيان
بالشركة الثابتة بصدر الكلام وعلى هذا حكم المزارعة ايضا
وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف درهم لفلان
منهما اربعمايه كان بيانا ان الستمايه للباقي وكذلك اذا اوصى
لهما بثلث ماله لفلان منه بكذا واما النوع الثاني فمثل السكوت
من صاحب الشرع عليه السلم عند امر يعاينه عن التغيير يدل
على الحقيقة ويدل على موضع الحاجة الى البيان على البيان
مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور وما اشبه ذلك وسكوت البكر في النكاح
جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك وهو الحياء والنكول
جعل بيانا للحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه
مع القدرة عليه وهو اليمين وقلنا في امه ولدت ثلاثة اولاد
في بطون مختلفة انه اذا ادعى اكثرهم كان نفيا للباقين لحال
فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه واما الثالث فمثل المولى
يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري اذا دفعا للغرور
عن الناس ولذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى واما
الرابع مثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قال لفلان
علي مايه ودينار او مايه ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول
وجعل من جنس المعطوف ولذلك لفلان علي مايه وقفيز
حنطة وقال الشافعي رحمة الله عليه القول قوله في
المايه لانها مجملة فالمبين بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم
يوضع له كما اذا قال مايه وثوب ومايه وشاة ومايه وعبد
ووجه قولنا ان هذا جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة
فلان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة
العدد وطول الكلام يقول الرجل بعت منك هذا العبد بمايه

وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهمًا ومائة ودرهم ودرهمين
على السواء وليس لذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت
دينًا في الذمة بثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف
مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف
اليه والمضاف اليه للتعريف فاذا صلح العطف للتعريف
صح الحذف في المضاف اليه بدلالة العطف والعطف اذا
كان في المقدورات صلح للتعريف فجعل دليلا على المضاف
اليه واذا لم يكن مقدرًا مثل الثوب والفرس لم يصلح للتعريف
فلم يصلح دليلا على المحذوف واتفقوا في قول الرجل لفلان
علي احد وعشرون درهمًا ان ذلك كله دراهم لان العشرين
مع الاحاد معدود مجهول فصح التعريف بالدرهم ولذلك
اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبًا واجمعوا في قوله لفلان
علي مائة وثلثة دراهم فصاعدًا ان المائة من الدراهم لان الجملتين
جميعًا اضيفتا الى الدراهم فصار بيانًا ولذلك اذا قال
مائة وثلثة اثواب وثلاث شياه وقد قال ابو يوسف رحمه
الله في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانًا
لان العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة وكل جملة تحتمل
القسمة فانها تحتمل الاتحاد ولذلك جعل بيانًا بخلاف
قوله مائة وعبد

باب بيان التبديل

وهو النسخ الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله
وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ فانه في اللغة عبارة
عن التبديل قال تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم
بما ينزل فسمي النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء ويخلفه
غيره يقال نسخت الشمس الظل لانه يخلفه شيئًا فشيئًا هذا
اصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت نسبة الابطال من

حيث كان وجودًا يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع
بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلومًا عند الله تعالى
الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا
في حقنا بيانًا محضًا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان
محض للاجل لانه مات باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع
وفي حق القاتل تغيير وتبديل والنسخ في احكام الشرع جائز
صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود بفساده وهم في
ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلًا وقال بعضهم
هو باطل سمعًا وتوقيفًا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يقول
هذا القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام اما من رده توقيفًا
فقد احتج بان موسى عليه السلام قال لقومه تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وان ذلك مكتوب في التوريه
وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى عليه السلام انه لا نسخ بشريعته
واحتج اصحاب القول الاخر ان الامر يدل على حسن المامور
والنهي عن الشيء يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك
ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور ودليلنا على جوازه
ووجوده سمعًا وتوقيفًا ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات
في شريعة ادم عليه السلام واستحلال الجزء لادم وهو حواء
التي خلقت منه وان ذلك يلحق بغيره من الشرايع والدليل المعقول
ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك عما عنهم
وبيانه انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل
ان يكون موقتًا ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ انما
يكون في حق النبي صلى الله عليه وسلم والامر المطلق في حقه
للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال
العدم بدليله لا ان البقاء بدليل يوجبه لان الامر لم يتناول

البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول
بوجه الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التي هي عبث عنا وهي الحكمة
البالغة بلا شبهة بمنزلة الاحياء والايجاد ان حكمة الحيوة
والوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء بابقاء
هو غير الايجاد وله اجل معلوم عند الله تعالى فكان
الامساك والاماتة بيانا محضا فهذا مثله هذا حكم بقاء
المشروع في حق النبي صلى الله عليه وسلم فاذا قبض
رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير نسخ صار البقاء من
بعد ثابتا بدليل يوجبه وصار يقينا لا يحتمل النسخ بحال
فاذا ساعات الحي بعث حيوته لعدم الدليل على موته
فكذلك المشروع المطلق في حق الرسول صلى الله عليه
وسلم واما دعواهم التوقيف فباطل عندنا لانه ثبت
عندنا بحديثهم كابهم فلم يبق حجة والله اعلم **باب**
محل النسخ محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت
وذلك بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود
والعدم فاذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثاني ان لا يكون
في نفسه ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اما الاول
فبيانه ان الصانع باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال
والعدم فلا يحتمل شيء من صفاته واسمائه النسخ بحال
واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل
محتملة للوجود والعدم فثلاثة باسد ثبت دلالة وباسد
ثبت نصا وتوقيت اما الباسد صريحا فمثل قوله تعالى
خالدين فيها ابدا ومنه قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق
الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا محمدا
صلى الله عليه وسلم والقسم الثاني مثل الشرائع التي قبض

محمد صلى الله عليه وسلم على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل
النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء
ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث واضح
والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداء
وظهور الغلط لا بيان المدة والله تعالى عن ذلك فصار
الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب والذي
هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت
لم يجب بقاؤه بدليل لم يوجب البقاء كالشرائع يثبت به
الملك دون البقاء فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ
بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا يصير الشيء
الواحد قبيحا وحسنا في حال واحد بل في حالين فان
قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابرهيم عليه السلام
نسخ فصار الذبح بعينه حسنا بالامر وقبيحا بالنسخ قيل
له لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم بعينه كان ثابتا
والقبح هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل
الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفناء دون
النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عند المخاطب
في اخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد ان يصير قربانا
بنسبة الحكم اليه وان يصير مكرما بالفداء الحاصل بمعرة
الذبح مبتلا بالصبر والمجاهدة الى حال الملكاشفة واما النسخ
بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وقد سمي فداء في الكتاب
لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه **باب**
بيان الشرط وهو التمكن من عقد القلب فاما التمكن من
الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل
الامر ان حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا او العمل

القلب بانفراده وعمل القلب هو الحكم في هذا عندنا
والاخر من الزوايد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن قالوا
لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر وبكل نهي نصا يقال
افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا يقتضي حسنه بالامر لا محاله
وقبحه بالنهي واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى
البدا والغلط والحجة لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر
بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس
وكان ذلك بعد العقد لانه صلى الله عليه وسلم اصل
هذه الامه فصح النسخ بعد عقده ولم يوجد منه تمكن من
العمل ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من
الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر
الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالايلا فكذلك
عقد القلب على حسن المامور وعلى حقيته يصلح ان يكون
مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله تعالى ابتلانا
بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقيه فيه فدل
ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا ولان الفعل لا يصير
قربه الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة
بلا فعل والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا
كان لذلك يصلح ان يكون مقصودا دون الفعل الا
ترى ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن وقول القايل افعلوا
وعلى سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محاله فيجوز ان
يكون احد الامرين مقصودا لا زما والاخر مترددا بين
الامرين والله اعلم

باب تقسيم النسخ

الحجج اربعه الكتاب والسنه والاجماع والقياس اما
القياس فلا يصلح ناسخا لما سبق واما الاجماع فقد ذكر

بعض المتاخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لا
يكون لان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله
عليه وسلم والاجماع ليس بحجه في حيوة النبي صلى الله
عليه وسلم لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه
فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محاله
واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنه وذلك اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب والسنه بالسنه ونسخ السنه بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنه وذلك كله جايز عندنا وقال
الشافعي رحمة الله عليه بفساد القسمين الاخرين واحتج
بقول الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها ناتِ بخير منها
او مثلها وذلك بين الايتين والسنتين فاما في القسمين
الاخرين فلا واحتج بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي فثبت ان السنه لا تنسخ الكتاب قال ولان في هذا
صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القران به او سنته
نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به
اولى واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله الحديث وقد احتج بعض اصحابنا رحمه
الله بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين في الايه فرض هذه الوصيه ثم نسخت
بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وهذا الاستدلال
غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث
وبيانه انه قال من بعد وصية يوصي بها او دين فرتب
الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة
فلو كانت تلك الوصية باقيه مع الميراث ثم نسخت بالسنه

لوجب ترتيبه على المعهود فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يلو
نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد
انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة كما نسخت القبلة
بطريق الحوالة الى الكعبة وهذا النسخ من القبيل الثاني
وبيانه ان الله تعالى فوض الانصباء في الاقربين الى العباد
بقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه
بيان ذلك الحق بعينه فيحول من جهة الانصباء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي
فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير الارث الى
قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال
صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث الى هذا الغرض نسخ الحكم الاول
وانتهى ومنهم من احتج بان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
نسخ باثبات الرجم بالسنة الا انا قد روينا عن عمر رضي
الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله ولان قوله او
يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة واحتج بعضهم بقوله
وان فاتكم شيء من ازواجكم الاية وان هذا حكم نسخ بالسنة
وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن اردت امراته ولحقت
بدار الحرب ان يعطي ما غرم منها زوجها المسلم معونة له
وفي ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان
المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله فعاقبتم اي
غنمتم ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان
ثبت بالكتاب وقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت
المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ
بالكتاب والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا

وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول صلى الله عليه وسلم وترك
الرسول اية في قراءته فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال
بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم
فانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عايشة
رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى
اباح الله له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد
نسائهم ثم نسخ بقوله فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
الى الكفار والدليل المعقول ان النسخ بيان مدة الحكم وجايز
لرسول الله صلى الله عليه وسلم بيان حكم الكتاب فقد
بعث مبينا وجايز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على
لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ولان الكتاب يزيد بنظمه
على السنة فلا يشكل انه صالح ناسخا واما السنة فانما ينسخ
بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق
توجب ما توجبه الكتاب فاذا بقي النظم من الكتاب وانتسخ
منه الحكم بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة ولو وقع
الطعن بمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
بل في ذلك اعلا منزلة الرسول وتعظيم سنته صلى الله عليه
وسلم والله اعلم وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه
قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان
الكتاب يجوز ان ينسخ السنة وتاويل الحديث ان العرض على
الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه اولم يكن في الصحة بحيث
ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب اولى واما قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فان المراد بالخيرية فيما يرجع الى
مرافق العباد دون النظم بمعناه فكذلك المماثلة على انا قد

بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة ونسخ
السنة بالسنة مثل قوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد صلى الله عليه
وسلم بزيارة قبر امه وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها
فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ
في الدبا والمنتم والنقير والمزفت فان الظرف لا يحل شيئا
ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا ويجوز ان
يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ عندنا لان الله تعالى
نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الصفح
والعفو عن الكافر بقتال الذين يقاتلون بقوله وقاتلوا
في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله فاقتلوا
المشركين كافة والناسخ اشق هاهنا وقال بعضهم لا
يصح الا بمثله او باخف بقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها والجواب ان ذلك فيما يرجع الى مرافق العباد
وفي الاشق فضل ثواب الآخرة والله اعلم

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم
دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم اما
نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابرهيم عليه السلام
فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء
وكان هذا جائزا في القرآن في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم
قال تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال ما ننسخ
من آية او ننسها فاما بعد وفاته فلا لقوله انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون اي بحفظه منزلا لا ملحقه تبديل صيانة للدين
الى آخر الدهر واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند
عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك فقال لان النص بحكمه

فلا يبقى

فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه ولعامة الفقهاء
ان الابداء باللسان وامساك الزواني في البيوت نسخ حكمه
وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ولان
للنظم حكمين جواز الصلاة وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز
الصلاة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه
حكم مقصود بنفسه فيبقى النص لهذين الحكمين ودلالة انهما
يصلحان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا
يثبت به الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلاة فلذلك اتفقا
البقاء بهما وانتهى الآخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة
ايام متتابعات لانه لما صح عنه الحاقه بالمصحف ولا يتهم في
روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان
للنظم حكما ينفرد به وهو ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا
الحكم متناهيا ايضا ويبقى الحكم بلا نظم وذلك صحيح في
اجناس الوحي واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص
فانها نسخ عندنا وقال الشافعي رحمة الله عليه انه
تخصيص وليس بنسخ وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة
قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة
عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ
تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل ولذلك في شرط النفي
تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة
تخصيصا لا محالة بل ليس بنسخ بكل حال ولنا ان النسخ بيان
مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل
بالاطلاق فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان القيد والاطلاق
ضدان لا يجتمعان فاذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول

بانها الاول وابتداء الثاني وهذا لانه متى صار مقيدا
صار المطلق بعضه وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض
الحد حتى ان شهادة القاذف لا يبطل ببعض الحد عندنا
لانه ليس بحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته فاما الصحابي
فيصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم
مما يتناوله النظم والقيد لا يتناوله الاطلاق الا ترى ان
الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود
فيصير اثبات نص بالمقايسة او بخبر الواحد ولان المخصوص
اذا لم يبق مرادا بقي الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن
نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص
الاول بنظمه بل بهذا القيد فيكون للاثبات ابدا ودليل
الخصوص للاخراج لا للاثبات ولا يشكل ان النفي اذا لحق
بالجلد لم يبق الجلد حدا ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا
لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه
زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمة الله
عليهما ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر وليس
لبعض العلة حكم العلة بوجه وكذلك المحدث والجنب
لا يستعملان الماء القليل عندنا لانه بعض المطهر فلم يكن
مطهرا كاملا ولان دليل النسخ ما لو جاء مقارنا كان معارضا
والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير
هذا الاصل اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت
لان الزيادة على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلاما من
وجه فصار راجعا ولم يكن للبعض حكم الوجود والله اعلم والذي
يتصل باقسام السنن باب افعال النبي صلى الله عليه
وسلم وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض

وفيها

وفيها قسم اخر وهو الزلة ليس من هذا الباب في شيء لانه
لا يصلح الاقتداء ولا يخلوا عن بيان مقرون به من جهة الفاعل
ومن الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه وقال حكاية عن
موسى عليه السلام في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان
والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه انصرف الفاعل
به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام
لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود
بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم
مما ليس بسهو ولا طبع لان البشر لا يخلوا عما جبل عليه قال
بعضهم بحث الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه
فيها وقال الكرخي رحمة الله عليه يعتقد فيها الاباحة
ولا يثبت الفضل ولا يثبت المتابعة منا اياه فيها الا بدليل
وقال الخصاف مثل قول الكرخي رحمة الله الا انه قال
علينا اتباعه لا نترك ذلك الا بدليل وهو اصح عندنا اما
الواقفون قالوا ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة طاعة
له امتنع الاقتداء به لان الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه
واذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فوجب الوقف الى
ان يظهر واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة
الرسول صلى الله عليه وسلم قال تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره والنصوص في ذلك كثيرة واما الكرخي
رحمة الله فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هو الثابت
بيقين فلم يجز اثبات غيره الا بدليل ووجب اثبات اليقين
كمن وكل رجلا بماله يثبت الحفظ لانه يقين وقد وجدنا اختصاص
الرسول صلى الله عليه وسلم ببعض ما يفعله ووجدنا الاشتراك
ايضا فوجب الوقف فيه ايضا ووجه القول الاخر ان

الاتباع اصل لانه امام مقتدى به كما قال تعالى لابرهيم عليه
السلم اني جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل
حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا
وهذا باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله
عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والطعن الباطل في هذا
الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فانه هو المنفرد
بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر
وباطن اما الظاهر فثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعة وهو الذي انزل اليه
بلسان الروح الامين عليه السلم والثاني ما ثبت عنده ووضح
له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه
وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى
تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث
ما تبتدئ القلب بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من
الله بان اراه نور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما
اراك الله بهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء
اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتامل واما اجلف
طريق الظهور وهذا من خواصه عليه السلم حتى كان
حجة بالغة واما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال
كرامات الاولياء واما الوحي الباطن فهو ما ينال
باجتهاد الراي بالتامل في الاحكام المنصوصة واختلف
في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي
صلى الله عليه وسلم وانما له الوحي الخالص الظاهر لا غير
وانما الراي والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له
العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا والقول الاصح

عندنا

عندنا وهو القول الثالث وهو ان الرسول صلى
الله عليه وسلم مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
في حكم الواقعة ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار
واحتج الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء لا يصلح
لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه
نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع
او جر فصح اثباته بالراي ووجه القول الاخر ان
الله تعالى امرنا بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولي
الابصار وهو صلى الله عليه وسلم احق الناس بهذا
الوصف وقال تعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة
عن الراي من غير نص وكذلك قوله لقد ظلمك بسؤال
نعجتك الى نعاجه جواب تفهيم بالراي وقال صلى الله
عليه وسلم للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال
لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك وهذا قياس ظاهر وقال فيمن اتى
اهله انه يوجر فقال ابو جر احدنا في شهوته فقال
ارايت لو وضعه في حرام اما كان ياثم وقال في حرمة
الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه وهذا قياس ظاهر في تحريم الاوساخ بحكم
الاستعمال ولان الرسول صلى الله عليه وسلم استوى الناس
في العلم حتى وضح له ما خفي على غيره من المتشابه والمجمل
فمن المحال ان يخفى عليه معاني النص اذا وضح له لزوم
العمل به لان الحجة للعمل شرعا لا ان اجتهاد غيره يحتمل

الخطاء واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فاذا اقره الله
على ذلك دل على انه مصيب بيقين وذلك مثل امور
الحرب وقد كان صلى الله عليه وسلم يشاور في ساير الحوادث
عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب الا ترى انه
شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي ابي بكر رضي الله عنه
وكان ذلك هو الراي عندهم فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب
في بذل ثمار المدينة ثم اخذ برايهما واخذ براي
اسيد بن حضير في النزول على الماء يوم بدر وقد كان
يقطع الامر دونهم فيما اوحي اليه في الحرب كما في ساير
الحوادث والاجتهاد محض حق الله ما بينه وبين غيره
فرق وكان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا
فاني لم يوح الي مثلكما ولا تحل المشورة مع قيام الوحي
وانما الشوري في العمل بالراي خاصة الا ان النبي صلى
الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء فاما
غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء واذا كان
كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا بلا شبهة الا انا
اخبرنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي
يغنيه عن الراي وعلى ذلك غالب احواله في ان لا
يخلي عن الوحي والراي ضروري فوجب تقديم الطلب
لاحتمال الاصابة غالبا كالتيمم لا يجوز في موضع
وجود الماء غالبا الا بعد الطلب وصار ذلك
لطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق
ساير المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجوا نزوله

الا ان يخاف

الا ان يخاف الفوت في الحادثة والله اعلم ومما يتصل
بهذه بنينا عليه السلم شرايع من قبلنا وانما اخرناه لانه
اختلف في كونه شريعة له وهذا باب
شريعة من قبلنا فقال بعض العلماء رحمهم الله يلزمنا
شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا
وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم
يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى
منها علينا من غير انكار او قصة رسول الله صلى الله عليه
وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا
صلى الله عليه وسلم احتج الاولون بقوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على
الايمان والشرايع ولانه يثبت حقيقة دين الله تعالى
ودين الله حسن مرضي عنده قال تعالى لا نفرق
بين احد من رسله وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب وبهيمنا
عليه فصار الاصل هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية
بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل
في الشرايع الماضية الخصوص الا ترى انها كانت تحتمل
الخصوص في المكان في رسولين بعثا في زمان واحد في
مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للآخر كما في قصة ابرهيم
عليه السلم فامن له لوط وكما كان هارون لموسى عليه السلم
فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا
الا بدليل واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي صلى الله عليه
وسلم كان اصلا في الشرايع وكان شريعته عامة لكافة
الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم
الاخلاق قال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا

من عبادنا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد
عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي قال التوريه
فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله
لو كان اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل
هو الموافقة والالفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف
لا ينكر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم العمل بما وجده صحيحا
فيما سلف من الكتب غير محرف الا ان ينزل وحي بخلافه
فثبت ان هذا هو الاصل الا ان التحريف من اهل الكتب
كان امرا ظاهرا ولذلك الحسد والعداوة والتلبيس
كثر منهم ووقعت الشبهة في تعليم فشرطنا من هذا ان
يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار احتياطا في باب
الدين وهو المختار عندنا من الاقوال بهذا الشرط الذي
ذكرناه قال تعالى ملة ابيكم ابرهيم وقال قل صدق
الله فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا فعلى هذا الاصل يجري
هذا الفصل وقد احتج محمد رحمه الله في تصحيح المهاياة
والقسمة بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال
تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فاحتج بهذا
النص لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه مما هو نظيره
فثبت ان المذهب هو القول الذي اخترناه والله اعلم
وما يقع به ختم باب السنة **باب متابعة اصحاب**
النبي صلى الله عليه وسلم والاقتداء بهم قال ابو سعيد
البردعي رضي الله عنه تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا رحمهم الله وقال
الكرخي رحمه الله لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يقلد احد منهم ومنهم

من فضل

من فضل في التقليد فقلد الخلفاء وامثالهم رضي الله
عنهم وقد اختلف اصحابنا رحمهم الله في هذا الباب
فقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله ان علام قدر راس
المال ليس بشرط وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه خلافه
وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل
يطلق ثلثا للسنة وقد روي عن جابر وابن مسعود خلافه
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاخ المشترك
انه ضامر وروي ذلك عن علي رضي الله عنه وخالف
ابو حنيفة رحمه الله عليه في ذلك بالراي وقد اتفق عمل
اصحابنا رحمهم الله بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام
وروي ذلك عن انس وعثمان ابن ابي العاص الثقفي واقدروا
شرا ما باع باقل مما باع بقول عايشة رضي الله عنها في
قصة زيد بن ارقم فاما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من
العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك
باطل فوجب العمل به لا محالة فاما فيما يعقل بالقياس
فوجه قول الكرخي رحمه الله ان القول بالراي من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مشهور واحتمال
الخطاء في اجتهادهم كاين لا محالة فقد كان يخالف بعضهم
بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن
رضي الله عنه يقول ان اخطات فمن الشيطان واذا
كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم
في العمل بالراي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي
صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم ومن ادعى الخصوص

احتج بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وبما روي في هذا الباب من
اختصاصهم مما دل على ما قلنا وجه قول ابي سعيد ان
العمل برايهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع والتوقيف
وذلك اصل فيهم مقدم على الراي وقد كانوا يسكتون
عن الاسناد ولاحتمال فضل اصابتهم في نفس الراي فكان
هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة ليكون بجميع وجوهها
وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه حجة
وهو المعنى الصحيح باثره الثابت شرعا فقد ضيع الشافعي
رحمه الله عليه عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذي
هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه
فما هو الا كمن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال لجعل الاحتياط
مدرجة الى العمل بلا دليل فصار الطريق المتاهي في اصول
الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا رحمهم الله
بحمد الله اليهم انتهى الدين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى اخر
الدهر بحصاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط
كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت
عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ قائله
فسكت مسلما له فاما اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم
لا يعدوهم عندنا على ما يتبين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى
ولا يسقط البعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يجر المحاجة
بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الراي
والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس
وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايهما
شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز

العمل بالباقي من بعد الا بدليل على ما مر في باب المعارضة
واما الشافعي رحمة الله عليه فان كان لم يبلغ درجة الفتوى
في زمن الصحابة رضي الله عنهم ولم يزاحمهم في الراي كان اسوة
سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده وان ظهرت فتواه
في زمن الصحابة رضي الله عنهم كان مثلهم في هذا الباب عندنا
رحمهم الله لتسليمهم من الحمتة اياهم وقال بعضهم لا يصح
تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه وجه القول
الاول ان شريحا خالف عليا في رد شهادة الحسن له وكان علي
يقول له قل يا قنبر العبد الاظر وخالف مسروق ابن عباس
رضي الله عنه في الدر بدع الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه
ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم والله اعلم

باب الاجماع

الكلام في الاجماع في ركنه واهليته من ينعقد به وشرطه
وحكمه وسببه اما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة
فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل
فيما كان من بابه لان ذكر كل شيء ما يقوم به اصله والاصل في
نوعي الاجماع ما قلنا واما الرخصة بان يتكلم البعض وسكت
سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة
وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص ولا يثبت
بالسكوت ويحكى هذا من الشافعي رحمة الله عليه قال لان
عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل
عنده وعلي ساكت حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن فروي
له حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم
في املاص المراة فاشاروا بان لا غرة عليه وعلي ساكت فلما سأله
قال ازيي عليك الغرة ولان السكوت قد يكون مهابة كما قيل
لابن عباس رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول

مقال درته وقد يكون للتامل فلا يصلح حجة ولنا ان شرط
النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا انما نجعل
السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى
وحرمة السكوت لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان
فسقا او بعد الاشتهار والاشتهار ربما في الخفاء فكان كالعرض
وذلك ايضا بعد مضي مدة التامل وذلك ينافي الشبهة
فتعين وجه التسليم فاما سكوت علي رضي الله عنه فانما
كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا عزم عليه في امضاء
المراة حسنا الا ان تعجيل الامضاء في الصدقة والتزام
العزم من عمر رضي الله عنه صيانة عن القيل والقال ورعاية
لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن فحمل السكوت عن مثله
وبعد فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما
للفتوى وذلك الى اخر المجلس وكلامنا في السكوت المطلق
واما حديث البكر فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم
اشهر من ان يخفى وكان عمر البين للحق واشد انقيادا له من
غيره وان صح فتاويله ابلاء العذر في الكف عن مناظرته
بعد ثباته على مذهبه وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم
اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كان
اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم باطل وكل عصر مثل ذلك
ايضا ومن الناس من قال هذا السكوت ايضا باختلافهم
يسوغ الاجتهاد من غير تعيين لكنا نقول الاجماع من المسلمين
حجة لا تعدوه الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا على اقوال
فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم
الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على

اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا رحمهم الله وقد
قيل ان هذا يخالف الاول انما ذلك للصحابة رضي الله عنهم
خاصة وكذلك ما خطب به الصحابة رضي الله عنهم من الخلفاء
فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا

باب الاهلية

واهلية الاجماع انما يثبت باهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد
ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط
العدالة وباهليته اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف
يثبت هذا الحكم واما الهوى فان كان صاحبه يدعوا الناس
اليه سقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك
ان عجز به وكذلك ان تلاحق كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج
في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به
ليس من الامة على الاطلاق فاما صفة الاجتهاد فشرطها حال
دون حال اما في اصل الدين المجتهد مثل نقلة القران ومثل
امهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك
الاجماع فاما ما يختص بالراي والاستنباط وما يجري مجراه
فلا يعتبر فيه الا اهل الراي والاجتهاد وكذلك من ليس
من اهل الراي والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في الباب
الا فيما يستغني عن الراي ومن الناس من زاد في هذا فقال
لا اجماع الا للصحابة رضي الله عنهم لانهم هم الاصول
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح
الا من عترة الرسول صلى الله عليه وسلم فهم المخصوصون
بالعرق الطيب المجبولون على سواء السبيل ومنهم من قال
ليس ذلك الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة النبي صلى الله
عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به
الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وانما هذا

كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشي من هذا

باب شروط الاجماع

قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة
الاجماع حجة وقال الشافعي رحمة الله عليه الشرط ان
موتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكانه قول ما ثبت
به الاجماع حجة لا فصل فيه فلا تصح الزيادة عليه وهو
صحيح عندنا لان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل
فوجب ذلك بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد
لم يصح رجوعهم عندنا وقال الشافعي رحمة الله يصح لانه
ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا يبقى الا به ولكانه قول
بعد ما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا لزامة
وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا وقال بعض الناس
لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف
الاول لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال صلى الله
عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم والجواب ان النبي صلى
الله عليه وسلم جعل اجماع الامة حجة فما بقي احد منهم يصلح
للاجتهاد والنظر محالا لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة يثبت
على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلم يصح ابطال
حكم الافراد وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع
الكبير وتاويل قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم
هو عامة المؤمنين وكلهم ممن هو امة مطلقة وقد اختلفوا في شرط
اخر وهو ان لا يكون مجتهدا في السلف فقد صح القول
عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر
حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم

وفيما لم يسبق فيه الخلاف فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضا
القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي رحمة الله عن
ابي حنيفة رحمة الله عليه ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
لا ينقض فقال بعض مشايخنا رحمهم الله هذا دليل على ان
ابا حنيفة رحمة الله جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع
المتاخر وقال بعضهم بل تاويل قول ابي حنيفة رحمة الله عليه
ان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضا القاضي
فلا ينقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله
ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو
من الامة بعد موته الا ترى ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه
ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة رضي الله عنهم مثل قول ابن عباس رضي الله
عنه في العول وقال محمد رحمة الله فيمن قال لامراته انت خلية
وينوي الثلث ثم وطيها في العدة لا حد لقول عمر رضي الله عنه
انها رجعية ولم يقل به احد عند بينه الثلث ووجه القول
الاخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من
الاحياء للاحياء في كل عصر واما قوله ان الدليل باق فهو
كذلك لكنه نسخ كنص ترك بخلاف القياس واما التضليل
فلا يجب لان الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث
الاجماع انقطع الدليل الاول للحال وذلك كالصحابة رضي
الله عنهم اذا اختلفوا بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول
صلى الله عليه وسلم فرد قول البعض لم ينسب صاحبه
الى الضلال وكصلاة اهل قبا بعد نزول النص قبل
بلوغهم وانما اسقط محمد رحمه الله الحد بالشبهة ومن شرط

الاجماع اجتماع من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض مشايخنا
رحمهم الله شرط الاكثر والصحيح ما قلنا لانه انما صار حجة
كرامة يثبت على اتفاقهم فلا يثبت بدون هذا الشرط

باب حكم الاجماع

حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل
اليقين ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان
كل واحد منهما اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب
والسنة والدليل المعقول اما الكتاب قال تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين
حقا يقينا وقال كنتم خير امة اخرجت للناس الاية والخيرية
توجب الحقية فيما اجمعوا وقال وكذلك جعلناكم امة
وسطا والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة
على الناس يقتضي الاصابة والحقية اذا كانت شهادة جامعة
للدنيا والاخرة وقال صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي
على الضلالة وعموم النص يبقى جميع وجوه الضلالة في الايمان
والشرايع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي
الله عنه ليصلي بالناس فقالت عايشة رضي الله عنها انه رجل
رقيق لو امر عمر ليصلي بالناس فقال صلى الله عليه وسلم ابى الله
ذلك والمسلمون وسئل عن الخمير يتعاطاها الجيران فقال
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما المعقول
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وشريعته باقية
الى اخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال
صلى الله عليه وسلم لا تزال طايفة من امتي على الحق ظاهرين
حتى تقوم الساعة وقال حتى يقاتل اخر عصابة من امتي الدجال

وانما المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى والبدعة ولو جاز
الخطاء عليهم على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات
على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب يقينا كرامة من الله
تعالى صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين
وذلك جايز مثل القاضي يقضي في المجتهد برايه فيصير لازما لا
يرد عليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذي
هو من اسباب الدين ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث
باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد والله اعلم فصار الاجماع
كانه من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر
جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة رضي الله
عنهم مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور
من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فيه في السلف كان
كالصحيح من الاحاد والنسخ في ذلك كله جايز مثله حتى اذا
ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ
به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا
على ما مر ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد
اعني به في جواز النسخ والله اعلم

باب بيان سنة

وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان
يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع
اخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به
لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة
وصيانة وتقريرا لهم على المحجة ولو جمعهم دليل موجب علم
اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت ان ما قاله هذا القايل حشو
من الكلام واما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة
فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وقد يثبت بدليل

فيه شبهة ولذلك هذا اذا انتقل الينا باجماع السلف باجماع
كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل
الينا بالافراد مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم على شي كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل
الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبير الجنائز فقال كل ذلك
قد كان الا اني رايت اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يكبرون اربعا
وكما روي في توكيد المهر بالخلوة كان ذلك نقلا لنقل السنة بالاحاد
وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون
علم اليقين وكان مقدما على القياس فهذا مثله ومن الفقهاء من
ابى النقل بالاحاد في هذا الباب وهو قول لا وجه له ومن
انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله لان مدار اصول الدين
كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين

باب القياس

الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس
القياس والثاني في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه
والخامس في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح
الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع
الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدفع والله اعلم

باب تفسير القياس

القياس تفسير وهو المراد بظاهر صيغته
ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل
يعرف بظاهره ولمعنى يعقل بدلالته على ما قلنا اما الثابت
بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي اجذه به
وقدره به وذلك ان يلحق الشي بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد
يسمى ما جرى من اثنين من المناظرة قياسا وهو ماخوذ من
قايسته مقايسة وقد سمي هذا القياس نظرا مجازا لانه من طريق

النظر

النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك طريقه فيسمى به مجازا
واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع
ومفصل من مفاصله وهذه جملة لا يعقل الا بالبسط والبيان
وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه
على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا فهي شهود
الله تعالى ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة
بين الفرع والاصل ولا بد من صلاحية الاصول وهو كونها
صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ
ولا بد من صلاحية الشهادة كصلاحية شهادة الشاهد بلفظ
الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك
هذه الشهادة ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو
القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي
عليه وهو القلب بالعقل ضرورة والبدن بالعمل اصلا او الخصم
في مجلس النظر والمحاجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب
واذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في ساير الشهادات
هذا مذهب عامة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهو مذهب
عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين
فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول الشرعية
لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام
الشرع لا حجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر
من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به
باطل وهو قول داود وغيره واختلف هولاء فقال بعضهم
لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا
عمل بدليل العقل اصلا الا في الامور العقلية دون الشرعية
وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا اليه لامكان

العما باستصحاب الحال واحتج من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وبقوله لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن
جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقوله
صلى الله عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى لثرت فيهم
اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا
واما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول اما الذي
في الدليل فشبهه في الاصل لان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف
علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما
هو شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب الشرع واما الذي
في المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا نطاع الله
تعالى بالعقول والاراء الا ترى ان من الشرايع ما لا يدرك
بالعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف المعقول ولا يلزم
امر الحروب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على الوجه
الاول فلانها من حقوق العباد اما غير القبلة فلا يشكل
واما القبلة فاصله معرفة اقاليم الارض وذلك حق العباد
فبني على وسعهم واما على الثاني فلان هذه الامور انما تعقل
بوجوه محسوسة الا ترى ان تقويم المتلفات ومهور النساء وامور
الحرب تعقل بالاسباب الحسية ولذلك القبلة فكان يقينا
باصله على مثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا المجاز فظنا على
النصوص بمعانيها ولان العمل بالاصل في مواضع القياس ممكن
وذلك دليل دعينا الى العمل به قال الله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية وليس كذلك ما ذكرنا
من امر الحروب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن ولذلك امر القبلة
فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم عليه الاعتبار بمن مضى من
القرون

القرون في المتلفات والكرامات لان ذلك امر يعقل بالحس
والعيان وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار
وعلى امر الحرب يحمل مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم
ولعامة العلماء رحمهم الله وايمة الهدى الكتاب والسنة
والدليل المعقول وهذا اكثر من ان يحصى واوضح من
ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف قال
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى
نظيره والعبرة البيان قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون
اي تبينون والقياس مثله سواء فان قال عندي انما يصح الاعتبار
بامر ثابت بالنص دون الراي وهو ان يذكر سبب هلاك
قوم او نجاتهم وكذلك عندي ما فنا اذا ذكرت العلة نصا
مثل قوله عليه السلم في الهرة انها من الطوافين والطوافات
عليكم والجواب ما نبين ان شاء الله تعالى وقال ان في
ذلك لايات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك وقال
ولكم في القصاص حيوة وهو امنا وامانة في الظاهر لكنه حيوة
من طريق المعنى بشرعه واستيفايه اما الاول فان من
تامل في شرع القصاص صده ذلك عن مباشرة سببه فيبقى
حيا وسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى حيا فصار حيوة لهما
اي بقاء عليهما واما في استيفايه فلان من قتل رجلا صار حربا
على اوليايه وصاروا لذلك عليه فلا يسلم لهم حيوة الا ان
يقتل القاتل فيسلم به حيوة اوليا القتيل الاول والعشاير
فصاروا احيا وهذا لا يعقل الا بالتامل واما السنة فاكثر
من ان تحصى من ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
حين بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي فقال بما في
كتاب الله قال فان لم تجد قال اقضي بما قضى به رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال فان لم يجد قال اجتهد رأيي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح وقد روينا ما
هو قياس بنفسه من النبي صلى الله عليه وسلم وعمل اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم
في هذا الباب اشهر من ان يخفى على عاقل مميز فان طعن طاعن فيهم
فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الاسلام ومن ادعى خصوصهم
فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء في تكليف الاعتبار
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر
والتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نعلم
عنهم لتكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التامل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها بسائغ والقياس نظيره
بعينه لان الشرع شرع احكاما معاني اشار اليها كما انزل
مثلات باسباب قصها ودعانا الى التامل ثم الاعتبار وبيان
ذلك في الاصل في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من
اهل الكتاب من ديارهم فالاخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل
والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر دلالة على تكرار هذه
العقوبة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا دليل على ان اصابة
النصرة جزاء التوكل وقطع الحبل وان الملتجئ والخذلان جزاء النظر
الى القوة والاغترار بالشوكة الى ما لا يحصى من معاني النص للعمل
به فيما لا نص فيه فكذلك في مسئلتنا وبيان ذلك في مسئلة الربوا
وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة اي
بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء كلمة الصاق فدل على اضمار فعل
مثل قولك بسم الله ودل عليه قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة ابن الصامت رضي
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الذهب

بالذهب

بالذهب والورق بالورق الا سواء بسواء والحنطة بالحنطة
الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى
والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل
حال لما سبق والاحوال شروط اي بيعوا هذا الوصف
والامر للايجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى
الحال التي هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث
اخر كيلا بكيل فثبت بصيغة الكلام وقوله والفضل اسم
لكل زيادة وقوله ربوا اسم زيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله
عوض في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر
لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة فيكون فضلا عليها والمراد
بالمثل القدر بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة وصار حكم
النص وجوب التسوية بينهما في القدر والجنس ثم الحرمة بناء على
فوات حكم الامر حكم هذا النص عرفناه بالتامل في صيغة النص
فوجب علينا التامل فيما هو داع الى هذا الحكم مما هو ثابت
بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان
ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا
متساوية ولكن يكون كذلك الا بالجنس والقدر لان كل موجود
من المحدث موجود وصورته ومعناه وانما تقوم المماثلة بهما
فالقدر عبارة عن امتلاء المعاد بمنزلة الطول والعرض
فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني
فثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله
جيدها ورديها سواء وبرها وعينها وبالاجماع فمن باع قفيزا
جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان مالا
ينتفع به الانتفاع المطلق فمنفعته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر
والجنس وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لا علة لان العدم

لا يصلح علة صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين وصار سائر
الاعيان فصلا على حدين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة
فصار شرط شيء منها في البيع بمنزلة شرط الخمر فيفسد به البيع
فهذا ايضا معنى معقول من هذا النص ليس بثابت بالرأي فلم
يؤمن بعد الا الاعتبار وهو انا وجدنا الارز والدخن والحمص
وساير المكيلات والموزونات امثالا متساوية فكان الفصل
على المماثلة فيها فصلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم
النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو
كما ذكرنا من الامثلة ما بينها وبين هذه الجملة افتراق وحصل
بما قلنا اثبات الاحكام بظواهرها تصديقا واثبات نفي
معانيها طمانينة وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام النصوص
وفي حفظ حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة النصوص
بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما تضمنته من المعاني التي
تعلقت بها احكامها جمعا بين الاصول والفروع معا وهو
الحق وماذا بعد الحق الا الضلال وما للخصم الا التمسك بالجمل
وصار تعليق الحكم بمعنى من المعاني باثبا بحجة فيها ضرب شبهة
وفي التعيين احتمال وجاز وضع الاسباب للعمل على هذا الوجه
كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب
بيانا لكل شيء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس مضاف
اليه وهي اولى من العمل بالحال التي ليست بحجة فاذا تعذر العمل
بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف
على علم اليقين **فصل في تعليل الاصول** واختلفوا
في هذه الاصول فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة
الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الا مانع
وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا اشبه مذاهب
الشافعي

الشافعي رحمة الله عليه والقول الرابع فهو لنا انا نقول
هي معلولة شاهدة الا مانع ولا بد في ذلك من دلالة التمييز ولا
بد من قيام الدليل قبل ذلك على انه للحال شاهد ومثال هذا
اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمة
الله عليه التعليل به فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل
معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول
احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل
ينقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يترك
الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة والتعليل بالكل
غير ممكن وبكل وصف محتمل فكان الوقف اصلا واحتج اهل المقالة
الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان
يجعل اوصاف النص علة وشهادة صارت الاوصاف كلها
صالحة فصلح الاثبات بكل وصف الا مانع مثل رواية الحديث
لما كان حجة والاجتماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك
الا بمانع فكذلك هذا فلما صار القياس دليلا صار التعليل والشهادة
في النص اصلا فلا يترك بالاحتمال واما التعليل لاثبات حكم
الفروع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث
انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل
بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجة اخرى كونه
معلولا عند الشافعي رحمة الله عليه وهذا اسد باب القياس
اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب
التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المتيقن
بعد سقوط الجملة لكنه مجهول وقلنا نحن ان دليل التمييز
شرط على ما تبين لكنه محتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون
الاصل شاهدا للحال لانا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول

فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل لم يسقط
بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا
على مثال استصحاب الحال ولا يلزم عليه ان الاقتداء بالرسول
صلى الله عليه وسلم واجب مع قيام الاختصاص في بعض الامور
لان الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم انما صار واجبا لكونه رسولا
واما ما وهذا الشبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال
في نفس العمل فاما هاهنا فان النصوص نوعان معلول وغير
معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولان الشرع اعلانا
بالوقف مرة وبالاستنباط اخرى كل ذلك اصل فلما اعتبر لا
لم يستقم الاكتفاء باحد الاصلين فاما الرسول فانما بعث للاقتداء
به لا معارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال ومثال هذا الاصل
قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع
منا الاستدلال في الاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص
بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول
ودلالة ذلك ان هذا النص يضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد
وذلك من اثبات الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط
جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وتعيين البدل الاخر
واجب طلبا للاستواء بينهما احترازا عن شبهة الفضل الذي
هو ربوا وقد قال صلى الله عليه وسلم انما الربوا في النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى قال الشافعي رحمة
الله عليه في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا
فيمن اشترى حنطة بعينها شعير بغير عينه حالا غير موجل
انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب تعيين راس المال في
السلم بالاجماع واذا ثبت التعدي في ذلك ثبت انه معلول
فلا تعدي بالتعليل بالاجماع فقد صح التعدي ولم يكن الممنية

مانعة

مانعة واذا ثبت في مسئلتنا هذه لانه هو بعينه بل ربوا الفضل
اثبت منه وقال الشافعي رحمة الله عليه ان تحريم الخمر معلول
فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل
دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليس حرمة
ساير الاشربة وبحاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة
احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة
الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق وكذلك
هاهنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن
ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو حرج وهو الرق لم يجز الحكم
الحكم بظاهر الحرية الا بحجة فكذلك هاهنا لا يصح العمل به مع
الاحتمال الا بحجة والله اعلم

باب شروط القياس

وهي اربعة ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه
بنص اخر وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس وان
يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما
كان قبله اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل
مبطلا له وذلك باطل لانه لا معارضه واما الثاني فلان
حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس
لم يصح اثباته به كالنص الثاني لا يصلح للاثبات واما الثالث
فلان القياس محاذاة بين شيئين فلا يفعل الا في محله وهو الفرع
والاصل معا واما التعليل لاقامة حكم شرعي وفي هذه الجملة
خلاف واما الرابع فلما قلنا ان القياس لا يعارض النص
فلا يتغير به حكمه مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد
في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده
لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله بالتعليل وحمل لرسول الله

صلى الله عليه وسلم تسع نسوة اكراما له فلم يصح تعليله وكذلك
ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم
في الدين بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا
النص الا موجلا فلم يستقم اسقاط الخصوص بالتعليل وقال
الشافعي رحمة الله عليه لما صح النكاح لرسول الله صلى الله
عليه وسلم بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله تعالى
خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص في سلامته له
بغير عوض وفي اختصاصه بان لا يحل لاحد بعده قال
تعالى وازواجه امهاتهم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
وهذا مما يعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد ابطلنا
التعليل من حيث ثبت كرامة وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم
والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول
لان التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح للاحراز والتقوم
عبارة عن اعتدال المعاني وبين العين والمنافع تفاوت في نفس
الوجود فلا يصلح ابطال الخصوص بالتعليل ومثال الثاني
من الشروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو
فوات القربة بما يصادر ركنها هو القياس المحض وثبت حكم
النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص
فلا يصلح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل
حينئذ لقصد ما وضع له ولم يثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي
بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سوا في قيام الركن بالكف عنهما
الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسي غير جان على الصوم
ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر وكذلك
ترك التسمية على الذبيحة ناسيا جعل عفوا بالنص معدولا به

عن القياس

عن القياس فلم يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي
قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك
كان الاعرابي به مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل فاما المستحثا
فمنهما ما ثبت بقياس خفي لا معدولا واما الاصل اذا عارضه
اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول
ولكنه مما يصلح للترجيح على مثال ما قلنا في عدد الرواة واما
الثالث فاعظم هذه الوجوه فقها واعمها وهذا الشرط واحد تسمية
وجملة تفصيلا من ذلك ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا
ولهذا قلنا ان من علل بالراي لاستعمال الفاظ الطلاق في
باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا ينال
الا بالتامل في معاني اللغة وكذلك جواز النكاح بالفاظ التمليك
واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذلك التعليل بشرط التمليك
في الاطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم
لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا
ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام
وهو ان يصير المرء طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص
واما الكسوة فاسم لما يلبس لا لمنافع اللباس فبطل التعليل
من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا واللواطة
واسم الخمر لساير الاشربة واسم السارق للنباش
باطل لما بينا والثاني من هذه الجملة التعدية فان حكم التعليل
التعدية عندنا يبطل التعليل بالتمنية واحتج بان هذا لما
كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل ساير
الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا تقتضي تعديته
بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل
الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما

بلا خلاف ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص
والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية
الى الفروع فان قال ان حكم النص ثابت بالعلة كان باطلاً
لان التعليل لا يصح لتغيير حكم النص به فكيف لا بطاله فان قيل
ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل له هذا يحصل
بترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما
يتعدى فتبطل هذه الفائدة ومن هذه الجملة ان يكون المعدى
حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة التعليل التعدى
لا غير فاما التغيير فلا فاذا كان التعليل مغيراً كان ذلك
باطلاً ومن ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز
البيع ان يكون المبيع مملوكاً موجوداً مقدوراً والشرع رخص
في السلم بصفة الاجل وتفسيره نقل الشرط الاصلي الى ما يخلفه
وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة
فاستقام خلفاً عنه واذا كان النص ناقلاً للشرط فكانت
رخصة نقل لم يستقم التعليل للاسقاط لانه تغيير محض ومن
ذلك قولهم في الخاطي والمكره ان فعلهما لا يكون فطراً لعدم
القصد كفعل الناسي وهذا التعليل باطل لان بقاء الصوم
مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن يعدم الاداء
وليس لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم
الا ترى ان من لم ينو الصوم اصلاً لانه لم يشعر بشهر رمضان
ولم يكن صائماً والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطراً بالنص غير
معقول على ما قلنا وعلى هذا الاصل يسقط فعل الناسي لان
النسيان امر جبلي عليه الانسان فكان سماوياً محضاً منسوب الى
صاحب الحق فلم يصلح لصيانة حقه فالتعدية الى الخطا وهو تقصير
من الخاطي او الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه يكون

تعييراً لا تعدية ومن ذلك ان حكم النص في الربوا تحريم متناهي
وقد اثبته الخصم فيما لا معتاد له غير متناهي ومن ذلك قولهم
في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف من اهله مضاف
الى محله مفيد في نفسه فيصح كتعيين السلع هذا تعيير لحكم الاصل
لان حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع تعلق به وجوب ملكها
لا وجودها وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها
معاً بدلالة ثبوتها في الذمة بلا ضرورة وبدلالة جواز الاستبدال
بها وهي ديون ولم يجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة وبدلالة
انه لم يجز هذا التصرف بقبض ما يقابله واذا صح التعيين انقلب الحكم
شرطاً وهذا تغيير محض وقال الشافعي رحمة الله عليه
في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان من شرطه وهذا
تغيير مفسد الاطلاق مثل اطلاق المقيد وهذا وما اشبه تغييراً في
الحكم في الفروع وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي رحمه الله
فصار تغييراً للحرمة المتناهية في الكفارة في الاصل الى اطلاقها
في الفرع عن الغاية ومن ذلك ما قلنا الى فرع هو نظيره فاما اذا
خالفه فلا وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي في الفطر
الى الخاطي والمكره ان ذلك ثبت منة والعذر في الخاطي والمكره
دون العذر في الناسي فصار تعدية الى ما ليس بنظيره وعدي
حكم التيمم الى الوضوء في شرط النية وليس بنظيره لان التيمم ملوث
وهذا تطهير وغسل وقال الشافعي رحمة الله عليه استمر
عديم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في
اثبات الكرامة فقلنا ما عدمنا من الحلال الى الحرام لان الوطي
ليس باصل في التحريم جملة لا كان او حراماً وانما الاصل هو
الولد المستحق لكرامات البشر فلما خلق من الماء تعدى اليهما
الحرمات كانهما صارا شخصاً واحداً فصار اباؤه وابناؤه

كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى
ذلك الى سببه وهو الوطي فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز
تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم لمعنى في
نفسه وهو الحرمة وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب
الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب لا اصلا فثبت بشروط
الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في المحرمات التي تثبت
على الاحتياط فاما النسب فمبني على مثله من الاحتياط فوجب
قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى
الى الاخوة والاخوات ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير
الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثلته ولا يحصى
ومن ذلك قولنا ولا نص فيه لان التعدية اليه لمخالفة النص
منافية حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة
النص لعموم الكلام لان النص يغني عن التعليل ومثال
ذلك قول الشافعي رحمة الله عليه في كفارة القتل العمد
وبيمين الغموس وشرط الايمان في مصرف الصدقات اعتبارا
بالزكوة ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات وشرط
الايمان في رقبة اليمين في الظهار هذا كله تعدية الى ما فيه
نص بتغييره بالتقييد والله اعلم واما الشرائع وهو ان يبقى حكم
النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم
النص في نفسه بالراي باطل كما ابطلناه في الفروع وذلك مثل
قول الشافعي رحمة الله عليه في طعام الكفارات بشرط
التمليك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل
يسمى لازمه طعما وهو الاكل على ما قلنا ومثل قوله في حد القذف
انه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون
حكم القذف ابطال الشهادة حدا وقد ابطله فجعل بعض الحد

حدا لان الوقت من الابد بعضه واثبت الرد بنفس القذف بدون
مدة العجز وهو تغيير وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق
مبطلا للشهادة والولاية وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت
والتوقف دون الابطال ومثله كثير وقال الشافعي رحمة الله
عليه انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص الربوا يعم
القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة بصورتها ومعناها
فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته
ومعناه كما في حقوق الناس واوجب النص الزكوة للاصناف الثمانية
بقوله انما الصدقات للفقراء وقد ابطلتم جواز الصرف الى صنف
واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلاة
وغير الماء لغسل العين النجس وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل
والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما يثبت بصيغة
النص وذلك ان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما
استثني من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار الا زيدا
فعندي جواز المستثنى منه سواء دم ولو قال الا حمارا كان
المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاعا كان المستثنى منه
كل شيء وها هنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء واستثناء
الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره
في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل
والمجاز قد تم استثنى منها حال التساوي ولن يثبت اختلاف
الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل
لا به واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتعين بالنص
لان الزكوة عبادة محضة فلا يجب للعباد بوجه وانما الواجب
حق الله تعالى وانما سقط حقه في الصورة بادنى النص لا بالتعليل

لانه وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب ما لا يبقى على الاغناء لنفسه
ثم امر بانجاز الموعود من ذلك المبقى وذلك لا يحتمله مع اختلاف
المواعيد الا بالاستبدال كالسلطان يجيز لمواعيده كتبا باسمائهم
ثم امر بعض وكلائه بان يحرزها من مال بعينه كان ادا
بالاستبدال فصار التعبير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وانما
التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير
وهذا حكم شرعي وبيانه ان الشاة تقع لله تعالى باسداء قبض
الفقير فهي مطهرة فيصير من الاوساخ كالماء المستعمل قال
صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس
وعوضكم منها بخمس الخمس وقد كانت النار تنزل في الامم الماضية
فتحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان نسخت
حبسها بشرط الحاجة والضرورة كاكل الميتة بالضرورة وحرمت
على الغني فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع للتسليم اسداء
اليد البصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة
فعللنا بالتقويم وعديناه الى ساير الاموال على موافقة ساير
العلل ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام
في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم تعاقبته
او لانه اوجب لهم بعد ما صار رصدا فوذلك بعد الاداء الى
الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار حاجتهم
وهذه الاسما اسباب الحاجة وهم محلهم للزكوة مثل الكعبة
للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستعمال جزء
من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذا هذا فكان قول
الشافعي رحمه الله تعسفا بان جعل الزكوة حقا للعباد وهو
خطاء عظيم واما التكسر فيما وجب بعينه بل الواجب تعظيم
الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان منه لانها من ظاهر البدن

من وجه فوجب تعلما والبناء آلة تعلما فصار حكم النص ان يجعل
التكسير آلة فعله لكونه بناء مطلقا فعدينا ه الى ساير الاعمال
مع بقاء حكم النص وهو كون التكسير بناء صالحا للتعظيم وانما
ادعينا هذا دون ان يكون التكسير بعينه واجبا لانا وجدنا
ساير الاركان افعالا يوجد من البدن ليصير البدن فاعلا
فكذلك اللسان وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه
لان من القى الثوب النجس يسقط عنه استعمال الماء لكن الواجب
ازالة العين والماء آلة فاذا عدينا حكمه الى ساير ما يصلح آلة
فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو
حكم شرعي وهو ان الماء لا يجس حال الاستعمال هذا حكم
شرعي في المزيل والطهارة في محل العمل فعديناه الى نظيره
ولا يلزم ان الحدث لا يزول بساير المائعات لان عمل الماء لا
يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي
ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي
يوجد مباحا لا سائلا لخبثه فلم يستقم اثباته في اوان استعمال
ساير المائعات بالراي وهو مما لا يعقل مع ان ساير المائعات
لحقنا الحرج بحبسها لانها اموال لا يوجد مباحة غالبا ولا يلزم
ان الوضوء صح مع هذا بغير النية لان التغير يثبت في محل العمل
بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا بطبعه من الوجه الذي يعقل
بطبعه وهذه حدود لا يهتدي لدركها الا بالتامل والانصاف
وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف منه من الله وفضلا

باب الركن

ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص
وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وهو جائز ان يكون
وصفا لازما مثل التمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي والطعم

جعله الشافعي رحمة الله عليه علة للربوا ووصفا عارضا
واسما كقوله صلى الله عليه وسلم في المستحاضة انه دم عرق
انفجر وهو اسم علم وانفجر صفة عارضة غير لازمة وعللنا
بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا ويجوز ان يكون حكما
كقوله صلى الله عليه وسلم في التي سالته عن الحج ارايت لو كان
على ابيك دين وهذا حكم وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق
عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم ايضا ويجوز ان يكون فردا
كما في حديث الخثعمية في الحج وعددا كما في باب الربوا ويجوز ان
يكون في النص وهذا لا يشكل ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به نص
كما في الحديث انه رخص في السلم وهو معلوم باعلام العاقد
وليس في النص والنهي عن نص بيع الآبق معلول بالجهالة والعجز
عن التسليم وليس في النص وعلل الشافعي رحمة الله في نكاح
الامة على الحرة بارقاق جزء منه وليس في النص ولكنه ثابت
به وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها
باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص
بجملتها لا يجوز ان تكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على
قولين فقال اهل الطرد انه يصير علة بمجرد الاطراد من غير
معنى يعقل وقال ايمة الفقه من السلف والخلف انه لا يصير
حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته
وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه لما يصير به اهلا للشهادة
ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ
خاص واتفقوا في صلاحه انه انما يراد به ملاءمته وذلك ان يكون
على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة لانه امر
شرعي فيتعرف منه ولا يصح العمل به قبل الملاءمة كما لا يصح
شهادة الشاهد قبل الاهلية لكن لا يجب العمل به الا بعد العدالة

والعدالة عندنا هي الاثر وانما نعني بالاثر ما جعل اثرا له
في الشرع وقال بعض اصحاب الشافعي رحمة الله عليه
عدالته كونه محتملا لعرض العرض على الاصول احتياطا للسلامة
عن المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدالته
بالعرض على الاصول فان لم يؤده اصل مناقضا ولا معارضا
صار معدلا وانما يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول
الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يصح لانه به
يصير حجة وعلى القول الاول صار الحجة كونه محتملا وانما
النقض جرح والمعارضة دفع واحتج اهل المقالة الاولى
ان الاثر معنى لا يعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الحيال
الكلي وهو جعل حجة بشهادة عند تعذر العمل بسائر الادلة
ثم العرض بعد ذلك للاحتياط لخلاف الشاهد لانه يتوهم ان
يعترض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق
او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملائما عرف بانه
صار صالحا واذا كان محتملا كان معدلا ووجه القول الاخر
انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد
ثم قد يحتمل ان يكون مجروحا فلا بد من العرض على المركز وهم
الاصول هاهنا وادنى ذلك اصلان ولا تعبير وراء ذلك
لان التزكية بالاحتمال لا ترد ووجه قولنا انا احتجنا الى
اثبات صحة ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل
علما على الحكم في النص وما لا يحس فانما نعلم باثره الذي ظهر
في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشاهد
باحترازه عن محظور دينه وذلك مما يعرف وجوده باثره
ولذلك يعرف الصانع استدلالا باثار صنعه وذلك مما
يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه على ما نبين

فوجب المصير اليه كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس
واما الحال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح
دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه دعوى لا ينفك عن
المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله لان الله تعالى اجرى الحكم
على الظاهر فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل
لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل
لان الاصول شهود لا مزكون واتى لها التزكية من غير
درك لاحوال الشاهد ومعاينة وهل تصح التزكية ممن لا
خبرة له ولا معرفة لها بالشهود فاما فرقهم بان الشاهد مسلي
بالطاعية منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف
الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان
يكون غير علة لانه لا يصير علة بذاته بل بجعل الشرع اياه
علة فكان الاحتمال في اصله اولى من الاحتمال في المعترض
على اصله الا ترى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملائمة
والجواب عن كلامه ان الاثر معقول من كل محسوس
لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة على ما بينا
وانما يظهر ذلك بامثلته وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم
في الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم تعليل
للطهارة بما ظهر اثره وهو الضرورة فانها من اسباب التخفيف
وسقوط الحظر بالكتاب قال تعالى فمن اضطر في مخمصة
غير متجانف لاثم الاية والطوف من اسباب الضرورة فصح
التعليل به لما يتصل به من الضرورة ومثل قوله للمستحاضة
انه دم عرق انفجر فتوضاي لكل صلاة اوجب بهذا النص الطهارة بالدم
لمعنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر في التطهير وعلقه بالانفجار
وله اثر في الخروج لانه غير معتاد والانفجار آفة ومرض لازم

فكان له اثر

فكان له اثر في التخفيف في ايام الطهارة مع وجوده في وقت
الحاجة ومثل قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه وقد
سأله عن القبلة في الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر يقبض الصوم والصوم كف النفس
عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاء هالا صورة
ولا معنى مثل المضمضة وقال في عزيمة الصدقة على
بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت
وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب الرسول صلى الله
عليه وسلم في الجد فضربوا فيه بالامثال مثل فروع
الشجر وشعوب الوادي والانهار والجداول واحتج ابن
عباس رضي الله عنه بقرب احد طرفي القرابة وهذه امور
معقولة باثارها وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة ابن
الصامت حين قال له ما ارى النار تحل شيئا اليس يكون خمرا
ثم يكون خلا فتاكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع وقال
ابو حنيفة رحمة الله عليه في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب
احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضا
اثر في سقوط العدوان وقال محمد رحمة الله عليه
في ايداع الصبي لانه سلطه على استهلاكه وقال
الشافعي رحمة الله عليه في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه
امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذه اوصاف
ظاهرة للاثار وقال الشافعي رحمة الله عليه في النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك
اثر في هذا الحكم لان المال هو المتبدل فاحتيج فيه الى الحجة
الضرورية واما ما ليس بمال فغير متبدل فيجب اثباته بالحجة

الاصل به وليزداد خطره على ما هو مبتدل وعلى هذا الاصل
جرينا في الفروع فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن سلته
كمسح الخف لان معنى المسح موثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب
محله ففي سنته اولى فاما قول الخصم انه ركن في الوضوء
غير موثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المناكح بالصغر
والبلوغ وهو الموثر لانها ما شرعت الا حقا للعاجز كالنفقة
فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يكن للكاوة
والثيابة في ذلك اثر فقلنا في صوم رمضان انه عين وهذا موثر
لان النية في الاصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج الى ذكره للمزاحمة
دون الانفراد وعلل بانه فرض ولا اثر للفرضية الا في اصابة
المامور به وهذا اكثر من ان يحصى فان قيل التعليل بالاثر
لا يكون قياسا لانه لا قياس الا بالاصل قيل له الاثر لا يكون
الا باصل مجمع عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على
استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على انا نسمي ما لا اصل
له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا
لكنه مسكوت لوضوحه والله اعلم

باب

بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد اعلم
ان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن
عدل عن طريق الفقه الى الصور افضى به تقصيره الى ان
يقول لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا
والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تفسير
الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة
لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود
في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد
بعضهم ان يكون النص قايما في الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا

بان دلايل

بان دلايل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة
نص من النصوص ولان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة
بنا الى معنى يعقل والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك
لا يقتضي الشهادة بكل وصف كما جعل كامل الحال من الناس
شاهدا ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة الا لمعنى معقول
يوجب تمييزا واما قوله انها امارات فكذلك في حق الله تعالى
فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل
كما نسبت الاجرة الى انتفاعهم ونسب الملك الى البيع والقصاص
الى القتل وما يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها
جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة التي
انه وجب القصاص على القاتل وقد مات القتيل باجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط ومجرد الاطراد
لا يميز ولذلك العدم عند عدمه لانه يزاحمه الشرط فيه ولان
نهاية الطرد الجهل لانه يقال له وما يدريك انه لم يبق له اصل
مناقض او معارض وهل ثبت لك ذلك الا بان وقفت عن
الطلب وقد كان يتاتى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس
بشيء فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة
اخرى فلا يصلح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في علل
السلف واما من شرط ان يكون النص قايما في الحالين ولا حكم له
فقد احتج بانه الوضوء وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي
القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغل القلب
بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض
الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان
الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالته وصيغته

اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا
بالحدث وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين فقال وان كنتم
جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله
فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه
واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم
وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث وهذا النظم والله اعلم لان
الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغني عن ذكره بخلاف
التيمم والوضوء معلق بالصلاة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث
ليعلم انه سنة او فرض فكان الحدث شرطا لكونه فرضا لا لكونه
سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلاة بل هو فرض خالص فلم يشرع
الا مقرونا بالحدث وكذلك الغضب معلول بشغل القلب
وقط لا يوجد غضب لا شغل فلا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما
التعليل للتغذية واما تقسيم هذه الجملة فان اول الاقسام الاطراد
وجودا او وجودا وعدما والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم
والذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج
بتعارض الاشباه والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل
الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا
ظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساده والذي
يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت
به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة
لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشاهد
وعدالته واختصاص ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا
والعدم قد يقع لانه شرط الا ترى ان وجود الشيء ليس
بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك
وجود الحكم ولا علة لا تصلح دليلا لجواز وجوده بغيره ووجود

العلة

العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يقف الحكم لفوت
وصف في العلة ليس بعلة بنفسه فلا تكون مناقضة ولا ذكره
وقد دل عليه التعليل تخصيصا على ما نبين الا ان هذا على نهج العلل
ظاهرا فكان مقدما على اقسامه ثم التعليل بالنفي مثل قول
الشافعي رحمة الله عليه في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية
ولا يلحق المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما ويجوز اسلام المروي
بالمروي لانهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية وهذا في الظاهر
خرج على مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيئا فلا تصلح حجة
للاثبات الا ترى ان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه
اخر الا ان يقع الاختلاف في حكم بسبب معين وفي حكم ثبت في ليلة
بالاجماع واحدا الاثاني له مثل قول محمد رحمة الله في ولد
المغصوب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه
في اللولو لانه لم يوجف عليه المسلمون لان ذلك لا يوجد بغيره
فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة الاثبات
بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط
بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت بها فصار فوق الاموال
في هذا بدرجة ولذلك في احوالها على ما عرف واما الاحتجاج
باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي رحمة الله عليه وذلك
في كل حكم ثبت وعرف وجوده بدليله ثم وقع الشك في زواله
كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يصح الاحتجاج
به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة على الايجاب لكنها حجة دافعة
وعلى ذلك دلت مسايلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جايز
ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على المدعي بل صار قول
المدعي معارضا لقوله على السواء والشافعي رحمة الله عليه جعله

موجبا حتى تعدي الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح وقلنا في الشفعة
اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك
الطالب فيما في يده ان القول قوله ولا تجب الشفعة الا ببينة
وقال الشافعي رحمة الله عليه يجب بغير بينة وكذلك رجل
قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدري
ادخل ام لا ثم اختلفا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا
واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله يبقى بذلك الدليل ايضا الا ترى
ان حكم النص يبقى به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى تعدر
نسخه ~~ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاه كالاخبار لا يوجب~~
البقاء حتى صح الافتاء وهذا لان اعتراض الحدث واحتج باجماعهم
على ان من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء اخر ولزمه اداء الصلاة
بما علم وان شك في الحدث واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء
بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه
اشتراه من فلان وفلان كان ملكه وجب الشفعة وانما يبقى
ملكه لعدم ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذا لو شهد
شهود المدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة فلا يصلح
ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره الا ترى ان عدم الملك
لا يمنع الملك وعدم الشرا حدوث الشرا ووجود الملك لا يمنع
الزوال وهذا لا يشكل الا ترى ان النسخ في دلايل الشرع انما صح
لما ذكرنا ولما صارت الدلايل موجبة بوفاته صلى الله عليه وسلم
على تقدير ما لم يحتمل النسخ لبقايها بدليل موجب وكذلك قلنا جميعا
في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصلين
اما عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو
قايله وعلى قول البايع يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك
فصار حجة على خصمه فاما قول المشتري انه حر فليس يرجع

الى اصل

الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه واما الاحتجاج بتعارض
الاشباه فمثل قول زفر رحمة الله ان غسل المرافق في الوضوء
ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل
بالشك وهذا عمل بغير دليل لان الشك امر حادث فلا يثبت
بغير علة ولانه يقال له اتعلم ان هذا من اي القسمين فان قال
لا فقد جهل وان قال نعم فقد لزمه التامل والعمل
بالدليل واما الذي لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق فباطل
مثل قول الشافعي رحمة الله عليه في مس الذكر انه حدث
لانه مس الفرج فكان حدثا كما لو مسه وهو يبول وهذا ليس
بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم
هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل
الكتابة لان اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا
الدعوى واما الذي يكون مختلفا مثل قولهم فيمن ملك اخاه
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم
وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير
فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف
في ذلك ظاهر فلا يبقى وصفا اصلا واما الذي لا يشكل
فساده فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددي صوم
المتعة فكان شرطا لجواز الصلاة كالليلة يريد به قراءة الفاتحة
ولان الليلة احد عددي مدة المسح فلا تصح به الصلاة كالواحدة
ولان الليلة او الاية ناقص العدد عن السبع فلا تنادي به
الصلاة كما دون الاية ولان هذه عبادة لها تحليل وتحريم
فكان من اركانها ما له عدد سبعة كالحج وكما قال بعض مشايخنا
رحمهم الله ان فرض الوضوء فعل تام في اعضايه فلم يكن شرطا
في ادايه كالقطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فساده

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعل بعضهم حجة للباقي وهذا باطل
بلا شبهة لان لا دليل بمنزلة لا رجال في الدار وهذا لا يحتمل
وجوده ولا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا
ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في الغنيمة انه لا خمس فيه لانه لم
يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة
الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس بنفسه ولم يرد اثر يترك
به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس
الا في الغنيمة ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم
والمعرفة بلا شبهة وقول القايل لم يقم الدليل مع احتمال
قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا امر هذا
النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا احد فيما اوحي الي محرما
لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا
يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز
يلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء ينسب الى
السفه او العته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر
الى التعليل الذي هو باطل باب حكم العلة
فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعديه حكم النص الى ما
لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء وقد
ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جايز الحكم عبد الشافعي رحمه
الله تعالى واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما تعلل له اربعة
اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه
واثبات الحكم او وصفه والرابع وهو تعدية حكم معلول بسببه
وشرطه او وصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول
باطل لان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما بينا
وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط

وصفته

وصفته ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع
بالراي باطل فكذلك رفعها وما القياس الا الاعتبار بامر مشروع
فبطل التعليل لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل لتقييمها
ايضا لان تقييمها ليس بحكم شرعي فبطل هذه الوجوه كلها ولم
يبق الا الرابع واما تقييد القسم الاول فمثل قولهم في الجنس
بانفراده انه يحرم النسيئة هذا خلاف وقع في الموجب فلم يصح
اثباته بالراي ولا تقييده وانما يجب الكلام فيه باشارة النص
او دلالته للحكم او اقتضايه وكذلك اختلافهم في السفر انه مسقط
لشطر الصلاة ام لا لا يصح الكلام فيه بالقياس بل بما ذكرنا
فقلنا في مسئلة الجنس انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض
في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة ووجدنا هذا
حكما يستوي شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال
الربوا وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول
المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد
وصفي العلة فاتبعناه بدلالة النص ولذلك فعلنا في السفر
لان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى
تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده
ولان القصر تغير تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التخيير
على وجه لا يتضمن رفقا ونفعا من صفات الالوهية دون
العبودية على ما عرف بهذه دلالات النصوص واما صفة السبب
فمثل صفة السوم في الانعام ايشترط للزكوة ام لا ومثل صفة
الحل في الوطي لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة
القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة واما
اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة
ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط

النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي رحمة الله عليه والاختلاف
في صفته مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجل نساء وهل
لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء
شرط بغير نية واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة
الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل
اشعار البدن واما صفته فمثل الاختلاف في صفة الوتر وفي
صفة الاضحية وفي صفة العمرة وفي صفة حكم الرهن بعد
اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء وكاختلافهم في كيفية وجوب
المهر وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخي الى القطع
المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالراي في صوم يوم النحر
لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا
في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالراي وانما انكرنا هذه
الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا
وجد فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا في التفاضل في بيع
الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالراي لانا وجدنا لاثباته
اصلا وهو الصرف ووجدنا لجوازه بدونه اصلا وهو بيع
سائر السلع فاذا وجد مثله في غيره صحت له التعدية الا ترى
ان من ادعى ايجاب التسمية في الدعة شرطا بالقياس لم يجد
له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه
على الاشارة الى الجمل واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق
الحكم وهما القياس والاستحسان وهذا باب
القياس والاستحسان وكل واحد منهما على وجهين اما احد
نوعي القياس فما ضعف اثره والنوع الثاني ما ظهر فساده
واستترت صحته واثره واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره
وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده واما الاستحسان

عندنا احد

عندنا احد القياسين لكنه سمي به اشارة الى انه الوجه الاولى
في العمل به وان العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان
كان الاثر اولى منه والاستحسان اقسام وهو ما يثبت بالاثر
مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي ومنها ما يثبت
بالاجماع وهو الاستصناع ومنها ما يثبت بالضرورة وهو
تطهير الحياض والآبار والاواني وانما عرضنا هاهنا تقسيم
وجوه العلل في حق الاحكام ولما صارت العلة عندنا علة
باثرها سميناها الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الذي قوي
اثرها استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان
خفيا على الاول وان كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون
الجلاء والظهور الا ترى ان الدنيا ظاهره والعقبى باطنه وقد
ترجح الباطن بقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتاخر
الظاهر لضعف اثره وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل باطن
فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير
مثال ذلك ان سؤر سباع الطير في القياس نجس لانه سؤر
ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر
الاثر لانهما سوا في حرمة الاكل وفي الاستحسان هو طاهر
لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا
وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين حكمين
وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه
وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع
والعظم طاهر بذاته خالي عن مجاورة النجاسة الا ترى ان عظم
الميتة طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا باطنا فينعدم ذلك الظاهر
في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله
لا يعد من باب الخصوص على ما نبين في ابطال تخصيص العلل واما

الذي ظهر فساده واستترت صحته واثره فهو القياس الذي عمل به
علماؤنا قابله استحسان ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل به
مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلاة انه يركع بها قياسا
لان النص قد ورد به قال تعالى وخروا ركعا واناب
وفي الاستحسان لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع
خلافه كما في سجود الصلاة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس
فجائز محض لكن القياس اولى باثره الباطن والاستحسان متروك
لفساده الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند التلاوة قربة
مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا بنفسه وانما الغرض
مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلاة
يعمل هذا العمل بخلاف الركوع في غير الصلاة وبخلاف سجود
الصلاة فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر احق من الاثر
الظاهر مع الفساد الباطن وهذا قسم عز وجوده فاما القسم
الاول فاكثر من ان يحصى وفرق ما بين المستحسن بالاثر والاجماع
او الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفي ان هذا يصح بعدته
بخلاف الانتقام الاول لانها غير معلولة الا ترى ان الاحلاف
في البر قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لان المشتري
لا يدعي عليه شيئا وانما البايع هو المدعي وفي الاستحسان
يجب اليمين عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه ثمنا وهذا الحكم
قد تعدى الى الوارثين والى الاجارة وما اشبه ذلك واما ما بعد
القبض فلم يجب يمين البايع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة
رحمة الله عليه وابي يوسف رحمة الله فلم يصح بعدته الى الوارثين
والى حال هلاك السلعة وانما انكر على اصحابنا بعض الناس
استحسانهم لجهلهم بالمراد واذا صح المراد على ما قلنا بطلت
المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة

وقد قال الشافعي رحمة الله عليه في بعض كتبه استحسن كذا
وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما والاستحسان
بالاثر ليس من باب خصوص العلل ايضا على ما نبين ان شاء الله
وقولنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفروع بغالب الراي على
احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به
الحكم قطعا ويقينا وينبني عليه مسايل احوال المجتهدين وهذا

باب ٦٢ معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في

الاجتهاد الكلام فيه في شرطه وحكمه اما شرطه فان يحوي
علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها
ووجوه معانيها وان يعرف وجوه القياس على ما تضمنه كتابنا
هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد
يخطي ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب فالحاصل
ان الحق في موضع الخلاف واحد او متعدد فعندنا الحق واحد
وقال بعض الناس وهم المعتزلة الحق متعدد وكل مجتهد
مصيب فيما ادى اليه اجتهاده ثم اختلف من قال بالحقوق
فقال بعضهم باستوائها في المنزلة وقال عامتهم بل واحد
من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم
ان المجتهد اذا اخطا كان مخطيا ابتداء وانتهاء وقال
بعضهم بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده ولكنه مخطي انتهاء فيما
طلبه وهذا القول الاخر هو المختار عندنا وقد روي عن ابي
حنيفة رحمة الله عليه قال ان كل مجتهد مصيب والحق
عند الله تعالى واحد ومعنى هذا الكلام ما قلنا احتج من
ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعا لما كلفوا اصابة الحق ولا يحقق
ذلك على ما في وسعهم الا ان يجعل الحق متعددا فوجب القول
بتعدده تحقيقا بشرط التكليف كما قيل في المجتهدين في القبلة

انهم جميعا جعلوا مصيبين حتى يادي الفرض عنهم جميعا
ولا يتادى الفرض عنهم الا باصابة المامور به مع احاطة
العلم بخطاء من استدبر الكعبة وجاز تعدد الحقوق في الخطر
والاباحة عند قيام الدليل كما صح ذلك عند اختلاف الرسل
وعلى اختلاف الزمان وكذلك عند اختلاف المكلفين ومن
قال باستواء الحقوق قال لان دليل التعدد لم يوجب
التفاوت في وجه القول الاخر ان استواها يقطع التكليف
لانها اذا استوت اصيبت بمجرد الاختيار من غير امتحان
وسقطت درجة العلماء وبطلت الدعوة وسقطت وجوه
النظر الا ترى ان الاختلاف في اختيار وجوه كفارة اليمين
باطل وان اختيار بمجرد العزيمة صحيح بلا تامل فلذلك
وجب القول بان بعضها احق ووجه قولنا ان الحق واحد
وان المجتهد يصيب مرة ويخطي اخرى قوله تعالى ففهمناها
سليمان وكلا اتينا حكما وعلما واذا اختص سليمان بالفهم
وهو اصابة الحق بالنظر اليه فيه كان الاخر خطاء وقال
صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص احكم على انك ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وقال
ابن مسعود رضي الله عنه في حديث المفوضة ان اصبت
فمن الله وان اخطات فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني
ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان وقال
صلى الله عليه وسلم اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان
تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون
ما حكم الله فيهم او هذا دليل على احتماله الخطاء ولان تعدد
الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب
فانا قلنا ان القياس تعديه وضع لدرك الحكم فما ليس بمتعد

لا يتعدى متعددا الا انه يصير تغييرا حينئذ فيوجب ذلك ان
يكون الحق متعددا بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الا ترى
انه لو توهمناه غير معلول لم يكن حكمه متعددا وذلك مما لا يحتمله
صيغته بيقين فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغييره ويصير الفرع به
مخالفا للاصل واما الاستدلال بنفس الحكم فهو ان الفطر
والصوم وفساد الصلاة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود
الشيء وعدمه وقيام الاباحة والحظر في شيء واحد يستحيل
اجتماعه ولا يصلح المستحيل حكما شرعيا وصحة التكليف تحصل
بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء وقال ابو حنيفة
رحمة الله عليه في مدعي الميراث اذا لم تشهد شهوده انا لا نعلم له
وارثا غيره اني لا اكفل المدعي وهذا شيء احتاط به القضاة وهو جور
سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب مايل عن الحق
وهو معنى بعض الجور والظلم وقال محمد رحمه الله في الملاعنين
تلاعنا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطاء السنة
ودليل ما قلنا من المذهب لاصحابنا رحمهم الله في ان المجتهد
يخطي ويصيب في كتب اصحابنا رحمهم الله اكثر من ان يحصى
واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري
يخطي ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا ترى انه قال
في كتاب الصلاة في قوم صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا
فمن علم منهم حال امامه وهو يخالفه فسدت صلاته لانه
مخطي للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة
لما فسدت صلاته ولما كلفوا التحري والطلب كالجماعة اذا
صلوا في جوف الكعبة واما قوله ان المخطي للقبلة لا يعيد
صلاته فلانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا بل على رجاء الاصابة
لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وانما المقصود وجه الله

تعالى واستقبال الكعبة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما في
قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله
تعالى سقطت حقيقته الا ترى ان جواز الصلاة وفسادها
من صفات العمل والمخطي في حق نفس العمل مصيب فثبت
ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء وهذا عندنا وعند الشافعي
رحمه الله عليه كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا
اخطا اعاد صلاته واما من جعله مخطاء ابتداء وانتهاء فقد
احتج بما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث وبقوله صلى
الله عليه وسلم في اساري بدر حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ما نجا الا عمر واحتج
اصحابنا رحمهم الله بحديث عمرو بن العاص وبقوله تعالى
وكلا اتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اريد به العمل
فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وقال عبد الله لمسروق
والاسود كلاكما اصاب وصنيع مسروق احب الي فيما سبقا
في ركعتي المغرب ولان كل مجتهد يكلف بما في وسعه فاستوجب
الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب والثواب
في اخره اما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء واما
قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة
ابي بكر رضي الله عنه فكيف يكون خطاء الا ان هذا كان
رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة فالمخطي
في هذا الباب لا يضلل ولا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب
بينا فيعاتب وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة
لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول
بالاصلح وبان يلحق الولي بالنبي صلى الله عليه وسلم وهذا يبين
مذهبهم والمختار من العبارات عندنا ان يقال ان المجتهد يصيب

ويخطي على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا
وعلى هذا ادركنا مشايخنا رحمهم الله وعليه مضى اصحابنا المتقدمون
والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت المحنة وبطل الاجتهاد
ويتصل بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلل وهذا باب
فساد تخصيص العلل من اصحابنا رحمهم الله من اجاز تخصيص
العلل الموثرة وذلك ان يقول كانت علة توجب ذلك لكنه
لم يجب مع قيام المانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل
واحتج بان التخصيص غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لانه
بيان انه لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد صح الخصوص على
الكتاب والسنة دون المناقضة ولان المعدول
عن القياس بسنة او اجماع او ضرورة او استحسان مخصوص
منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف علة واذا
وجد ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيتناقض
واحتمل ان يكون العدم لمانع فوجب ان نقبل بيانه ان ابرز
مانعا والا فقد تناقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله خص بدليل
لاحتمال الفساد بخلاف النصوص لانها لا تحتمل فسادا
وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة حسا وحكما مانع يمنع
انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع تمام الحكم
ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في الرامي اذا انقطع وتره او انكسر
قوس سهمه فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصوده حائط
منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم
وهو ان يصيبه فيدفعه بترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم
ان يجرحه ثم يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه ان يصيبه
فيمرض به ويصير صاحب فراش به يصير له كطبع خامس فامن
منه غالبا بمنزلة من ضربه الفالج كان مريضا فان امتد فصار

طبعًا صار في حكم الصحيح ومثاله من الشرعيات البيع اذا اضيف
الى حرم لم ينعقد واذا اضيف الى مال غير مملوك للبايع يمنع تمام
الانعقاد في حق المالك وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار
الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم والدليل
على صحة ما ادعينا من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص
ما مر ذكره ان دليل الخصوص نسبة الناسخ بصيغته ونسبة
الاستثناء بحكمه واذا كان كذلك وقع التعارض بين النصين
فلم يفسد احدهما بصاحبه ولكن النص العام يلحقه ضرب
من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقاء حجته على ما مر وهذا
لا يكون في العلل ابدا لان ذلك يودي الى تصويب كل مجتهد
ويوجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة وفي ذلك
قول بالاصلح لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف او نقصانه
والذي يسميه مانعا مخصصا وبزيادته او نقصانه تتبدل العلة
فيجب ان يضاف نسبة العدم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب
الخصوص مع قيام العلة وفرق ما بيننا وبينهم في العلل الموثرة
انهم ينسبون عدم الحكم مع قيام العلة الى مانع اوجب الخصوص
مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام
مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان
العلة تنعدم لعدم وصف العلة او زيادتها والعدم بالعدم
ليس من باب الخصوص وهذا طريق اصحابنا رحمهم الله في
الاستحسان لان القياس ان ترك بالنص فقد عدم حكم العلة
بعدمها لان العلة لم تجعل علة في مقابلة النص فبطل
حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين
لان احدهما لا يفسد صاحبه فوجب القول بالخصوص وكذلك
اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف علة لان في الضرورة

اجماعا ايضا والاجماع مثل الكتاب والسنة واما اذا عارضه
استحسان اوجب عدم الاول لما ذكرنا في باب الاستحسان
فصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك
نقول في ساير العلل الموثرة وبيان ذلك في قولنا في الصايم
اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لان ذكر الصوم قد
فات ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم
هذا التعليل به لمانع وهو الاثر وقلنا نحن امتنع العدم لعدم
هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط
عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه
لا لمانع مع فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سببا
لملك بدل المال وجب ان يكون سبب ملك المبدل واما
المدبر فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو ان المغصوب
لا يحتمل الاسقاط فكان هذا تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح
ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا
لملك بدل العين المغصوبة لان ضمان المدبر ليس بدل عن العين
المغصوبة لكنه بدل عن اليد الفانية لما قلنا انه ليس بمحل للنقل
فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا
اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومحاص
كبير وانما يلزم الخصوص على العلل الطرد به لانها قائمة بصيغتها
والخصوص ترد على العبارات دون المعاني الخالصة ومن
ذلك قولنا في الزنا يوجب حرمة الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه
ولما خلق الولد من مائهما او اجتمعا على الوطء وجات بينهما
شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها
كناته وامهاته واباوه وابناوه كابايهما وابنايهما فيلزم على
هذا انه لم يحرم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل

المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع قيام العلة وقلنا
بل العلل صارت علالا شرعا لا بد وانها وهي لم تجعل علة
عند معارضة النص في هذا معارضته لان حكم النص
يزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات وغيرهن فلا يبقى علة
عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم العلة وليس
هذا من باب الخصوص في شيء وهذا واضح جدا ومن احكم المعرفة
واحسن الطوية سهل عليه تخريج الحمل على هذا الاصل والله
اعلم ٥ باب السرين وجوه دفع العلل العلل قسمان
طردية وموثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل
الموثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد
فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم
العلة والفرق بين الفرع والاصل اما المناقضة فلما قلنا ان
الصحيح من العلل ما ظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة والاجماع
وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه اذا تصور مناقضة وجب تخريجه
على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع يوجب الخصوص
مثل قولنا مسح في الوضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم
الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة النجاسة الا ترى ان الحدث
اذا لم يعقب اثرا لم يسن مسحه وهذا يذكر في آخر الفصل
على الاستقصاء وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد صحة
الاثر اذ لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بالفساد
واما عدم العلة وقيام الحكم فلا باس به لاحتمال علة
اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة لكنه
دليل مرجح واما الفرق فانما فسد لوجوه ثلثة احدها ان
السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل
معنى آخر انتصب مدعيا ولان دعواه ذلك المعنى الذي

لا يصلح

لا يصلح للتعدية الى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة معينة
فلم يبق له دعواه اتصال بهذه المسئلة ولان الخلاف في حكم
الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع الا ان اراد انا عدم
العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم على ما
مر ذكره فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى واما القسم
الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا باب
الممانعة وهي اساس النظر لان السائل منكر فسبيله ان لا يتعدى
حد المنع والانكار وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة
والممانعة في الوصف الذي جعله علة اموجود في الاصل
والفرع ام لا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى
الذي صار به دليلا اما الاول فلان من الناس من يتمسك
بما لا يصلح دليلا مثل قول الشافعي رحمة الله عليه
في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة الرجال مع النساء
لانا قد قلنا ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذلك
من يتمسك بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان
التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في ايداع الصبي
انه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي
والنهي يدل على التحقق لان هذا انسخ عند الخصم والنهي عن
الشرعي لا يدل على التحقق عنده ومثل قول الشافعي رحمة
الله عليه في العنوس انها معقودة وذلك اكثر من ان يحصى
واما الممانعة في الشروط فقد ذكرنا شروط التعليل وانما
يجب ان يمنع شرطا منها ما هو شرط بالاجماع وقد عدم في
الفرع او الاصل مثل قول الشافعي رحمة الله عليه في
السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن
المبيع فيقال له لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يغير

حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه
وانا لا نسلم هذا الشرط هاهنا واما الممانعة في المعنى الذي
به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد الوصف بلا
اثر ليس بحجة عندنا فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من
لا يراه دليلا حتى يبين اثره وسبيله في هذا الباب كله
الانكار وانما يعتبر الانكار معنى لا صورة مثل قولنا في
المودع يدعي الرد ان القول قوله وهي مدعى صورة

باب المعارضة

وليس للسائل بعد الممانعة
الا المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة
خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان
ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب
اما القلب فله معنيان في اللغة يقوم بكل واحد منهما ضرب
من الاعتراض اما الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله
واسفله اعلاه ومثاله من الاعتراض ان يجعل المعلول علة
والعلة معلولا لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته فقد
جعلته منكوسا فكان هذا معارضة فيها مناقضة لان ما جعله
المعلل علة لما صار حكما في الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل وبطل
القياس وانما يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم فاما بالوصف
المحض فلا يرد عليه القلب مثاله الكفار جنس يحلد بدرهم مائة
فيرحم بينهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين
فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فقلنا المسلمون
انما جلدوا بكرهم لان بينهم رحم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا
في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص من هذا ان
يخرج الكلام مخرج الاستدلال لان الشيء يجوز ان يكون دليلا
على شيء وذلك الشيء دليل عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت

انهما نظيران

انهما نظيران مثل اليوم وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر
يلتزم بالشروع اذا صح كالحج فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر
لانه يلتزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة انه يولي
عليها في مالها فيولي عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا
انما يولي على البكر في مالها لانه يولي عليها في نفسها فقلنا النذر
لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه سببا لزمته مراعاته
ابتداء المباشرة وهو منفصل عن البدن وبالشروع حصل
فعل القربة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه اولى وكذلك
الولاية شرعت للعجز والحاجة على من هو قادر على قضاء
الحاجة والنفس والمال والبنت والبكر فيه سواء واما الجلد
والرجم فليسا بسواء في انفسهما وفي شروطهما ايضا حتى افترقا
في شرط الشاهد وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسا
بسواء لان القراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عند الخوف
فوت الركعة عنده ومن عجز عن الافعال لم يصلح الذكر عنها
اصلا بخلاف الافعال وكذلك الشفع الاول والثاني
ليسا بسواء في القراءة الا ترى ان احد شطري القراءة سقط
منه وهو ضم السورة وسقط احد وصفيها وهو الجهر ولم يجهر
بحال فيفسد الاستدلال واما النوع الثاني منه فهو من
قلب الشيء ظهرا لبطن وذلك ان يكون الوصف شاهدا عليك
فقلبته فجعلته شاهدا لك فكان ظهره اليك فصار وجهه
اليك فنقض كل واحد منهما صاحبه وصارت معارضة
فيها مناقضة بخلاف المعارضة بقياس اخر لانه يوجب
الاشتباه الا بترجيح ولا يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون
الا بوصف زائد فيه تقرير للاول وتفسير فكان دون
القسم الاول مثاله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض

فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه
انما يتعين بالشروع وهذا يتعين قبل الشروع ومثل قولهم
في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن سلسه كغسل الوجه
فيقال لهم لما كان ركنا في الوضوء وجب ان لا يسن سلسه
بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيانه ان مسح
الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض
في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه واما العكس
فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب
الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل والثاني
معارضة فاسدة واصله رد الشيء على سننه الاول مثل عكس
المراة اذا رد بعد البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كان
له وجها في المراة وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء وهذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح
العلل على ما نذكره ان شا الله تعالى والنوع الثاني ان
يرد على خلاف سننه مثل قولهم هذه عباده لا يمضي في فاسدها
فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف
من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر دهبت المناقضة ولذلك
لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل لا يصح من
السايل الا بطريق الابتداء ولان المفسر اولى ولان المقصود
من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى سقوط من
وجه ثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس
واما المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة
في الاصل اما التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد

ذلك

ذلك الحكم فيقع بذلك محض المقابلة فيمتنع العمل ويسد الطريق
الا بترجيح مثاله قولهم ان المسح ذكر في الوضوء فيسن سلسه
كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن سلسه كمسح الخف والثاني
معارضة بزيادة في تفسير للاول وتقرير له مثل قولنا ان
المسح ركن في الوضوء فلا يسن سلسه بعد اكماله كالغسل وهذا
احد وجهي القلب على ما قلنا واما الثالث فما فيه نفي لما اثبته
الاول او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير مثل قولنا في البنتين
انهما صغيرة فتنكح كالتي لها اب فقالوا هي صغيرة فلا يولى
عليها بولاية الاخوة كالمال وهذا تغيير للاول لان التعليل
لاثبات الولاية لا لتعيين الولي الا ان يجب هذه الجملة نفي
الاول ولان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائر هاتاء عليها
بالاجماع واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بينا
ففيه صحة من وجه وعلى هذا قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم
فيملك شراءه كالمسلم فقالوا بهذا المعنى وجب ان يستوي
ابتداؤه وقراره كالمسلم واما الخامس فالمعارضة في حكم غير
الاول لكن فيه نفي الاول ايضا مثل قول ابي حنيفة رحمة
الله عليه في التي نفى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول
حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان
عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب
به نسب الولد لرجل تزوج امراة بغير شهود فولدت
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الا ان
النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو صحت
المعارضة بما يصلح سببا لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم
الى الترجيح بان فراش الاول صحيح ثم عارضه الخصم بان
الثاني شاهد والماء ماؤه فتبين به فقه المسئلة وهو ان الصحة

والملك احق بالاعتبار من الحصرة لان الفاسد شبهة فلا يعارض
الحقيقة فيفسد الترجيح واما المعارضات في الاصل فثلثة
معارضة بمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم حكمه وفساده
لو افاد تعديته والثاني ان يتعدى الى فصل مجمع عليه والثالث
ان يتعدى الى معنى مختلف فيه ومن اهل النظر من جعل
هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما
فصارتا متدافعتين بالاجماع فيصير اثبات الاخرى
ايضا لا من طريق الضرورة والجواب ان الاجماع العقد
على فساد احدهما لمعنى فيه لا لصحة الاخر كالكيل والطعم
الصحيح احدهما لا غير لكن الفساد ليس لصحة الاخر
لكن لمعنى فيه يفسده فاثبات فساده لصحة الاخر باطل
فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل
المفارقة فاذكره على سبيل المبالغة كقولهم في اعتاق الراهن
انه تصرف من الراهن لا في حق المرتهن بالابطال فكان
مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف
العتق والوجه فيه ان يقول ان القياس لتعديه حكم النص
دون تغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط هاهنا وبيانه
ان حكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ فانت في الفرع
تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ وكذلك ان اعتبره باعتاق
المريض لان حكم الاجماع ثمة توقف العتق ولزوم الاعتاق
وانت قد عديت البطلان اصلا فان ادعى في الاصل حكما
غير ما قلنا لم نسلم له ومثل قولهم قتل آدمي مضمون فيوجب
المال كالخطاء فيقال ليس كالخطاء لان ثمة المثل غير مقدور
عليه وسبيله ما قلنا انا لا اسلم قيام شرط القياس وتفسيره
ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت جعلته مراحما

له وقد بينا

له وقد بينا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة
اثرها وانما نبين ذلك بوجوه اربعة وهذا باب ٦٧
بيان وجوه دفع المناقضة وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه
الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين
بطلت المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس
القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات انه متى
احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض اما الاول فبالوصف
الذي جعله علة والثاني بمعنى الوصف الذي صار به الوصف
علة وهو دلالة اثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف
والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم اما الاول فظاهر
مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن سنته كمسح الخف
ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح لكنه ازالة النجاسة الا ترى
انه اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة وكذلك قولنا
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان
فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لانه ظاهر وليس بخارج
لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زايله الجلد
كان ظاهرا لا خارجا الا ترى انه لا يجب الغسل بالاجماع واما
الدفع بمعنى الوصف فانما يصح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته
وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك ضربان احدهما
ثابت بنفس الصيغة ظاهرا والثاني بمعناه الثابت به دلالة
على ما ذكرناه فيما سبق فكان باسانه لغة فصح الدفع به كما صح بالقسم
الاول فكان دفعا بنفس الوصف وهذا احق وجهي الدفع
لكن الاول اظهر فبدانا به وذلك مثل قولنا مسح في وضوء فلم
يكن التكرار فيه مسنونا كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان
معنى المسح تطهير حكمي غير معقول والتكرار لتاكيد التطهير

فاذا لم يكن مرادا بطل التكرار الا ترى انه يتادى ببعض
محله بخلاف الاستنجاء لانه لازالة عين النجاسة وفي التكرار
توكيده الا ترى انه لا يتادى ببعضه فصار ذلك نظير الغسل
وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة ولذلك قلنا انه نجس خارج
مكان الحدث كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه نجس
اوجب تطهيرا حتى وجب غسل ذلك الموضع فصار بمعنى
البول وهذا غير خارج اذا لم يسل حتى لم يتعلق به وجوب
التطهير واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب للملك
البدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا فيه ايضا لكنه امتنع
حكمه لمانع كالبيع يضاف اليه ومثل قولنا في الحمل الصايل
ان المصول عليه المفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء
المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للحمصة ولا
يلزم مال الباغي وما يجري مجراه لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى
فكان طرد الانقضا ولذلك متى قلنا في الدم انه نجس خارج
فكان حدثا لم يلزم دم المستحاضة لانه حدث ايضا لكن عمله
امتنع لمانع واما الرابع مثل قولنا نجس خارج ولا يلزم دم الاستحاضة
ودم صاحب الجرح الدايم لانا غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج
من المخرج المعتاد وذلك حدث واذا لزم صار عفوا القيام
وقت الصلاة فكذلك هذا وكذا قولنا في التامين انه ذكر فان
سبيله الاخفا ولا يلزم الاذان والتكبيرات الامام لان غرضنا
ان اصل الذكر الاخفاء فكذلك اصل الاذان والتكبيرات
الا ان في تلك الاذكار معنى زايدا وهو انها اعلام فذلك
اوجب فيها حكما عارضا الا ترى ان المنفرد والمقتدي
لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه وهذا معنى قول
مشايخنا رحمهم الله في الدفع انه لا يفارق الاصل لكن ما قلنا

ابين في وجه الدفع واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه
الترجيح وهذا باب الترجيح الكلام في هذا
الباب اربعة اضرب احدها في تفسير الترجيح ومعناه
لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح
والثالث بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح والرابع
في الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح
عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فصار الترجيح
بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض
قايما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم في
مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان
وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين
ثم ينضم الى احدهما شي لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن
لولا الاصل فسمي ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة واما
السنة والسبعة اذا ضم الى احدى العشرتين فلا الا ترى ان
ضد الترجيح التطفيف وذلك ينقصان في الوزن والكيل
بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض ولذلك
معنى الترجيح شرعا الا ترى انا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء
الديون قال صلى الله عليه وسلم للوزان زن وارجح
ولم يجعله هبة فان كل ذلك اثر مما يقع به الترجيح وكان من
قبيل ما يقع به التعارض بصفة التطفيف صار منه هبة
فكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده
وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل
اقام شاهدين على عين واقام اخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة
انضم الى مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف موكد
بمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد مالت على الشاهدين

لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا ولهذا قالوا ان
القياس لا يترجح بقياس اخر ولا الحديث بحديث اخر ولا
القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص
بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى
من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول
صلى الله عليه وسلم وكذلك اذا جرح رجل رجلا جراحة
وجرحه اخر جراحات فمات منها وذلك خطاء ان الدية
تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده
قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم يصلح وصفا
يقع به الترجيح وكذلك قلنا نحن في السفيعين في السفص
الشايع المبيع بسهمين متفاوتين انهما سواء في استحقاقه
لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة
فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا
لغيره وقد وافقنا الشافعي رحمة الله عليه على هذا لانه
لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل الشفعة من مرافق
الملك كالثمر والولد لجعله منقسما على قدر الملك وكان هذا
منه عدولا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة او منقسما
على اجزائها واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المراة
ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد منهما علة
بانفراده وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما
اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب
خلافا لابن مسعود رضي الله عنه ولم يجعلوا الاخوة مرجحة
لما كانت علة بانفرادها لا يصلح وصفا لانها اقرب من العموم
بخلاف الاخوة لام فانها جعلت وصفا للاخوة لاب لان
هذه الجهة تابعة والمنزل واحد وانما يجب طلب الرجحان

من قبل

من قبل الاوصاف مثل العدالة في الشاهد وما يجري مجراها
واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة الاثر
والترجيح بقوة بيانه على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة
اصوله والترجيح بالعدم عند عدمه اما الاول فلان الاثر
معنى الحجة فمهما قوي كان اولى لفصل وصف في الحجة على مثال
الاستحسان في مقابلة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال
ازداد قوة بما يزيده قوة في ذلك المعنى بضبط الراوي
وابعاده وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك
فضل عدالة بعض الشهود على عدالة البعض لانه ليس
بذي حد ولا مسوغ بل هو التقوي ولا وقوف على حدوده
مثاله ما قلنا في طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح
الامة وقال الشافعي رحمة الله عليه يمنع لانه
يرق ماءه على غيبة وذلك حرام على كل حر كالذي يحتنه حره
وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جايز لانه نكاح يملكه
العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للعلة للحرة
والامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر
كسائر الانكحة وهذا قوي الاثر لان الحرية من صفات
الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب التنصف
الجل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل
فاما ان يزداد اثر الرق ويتبع حله فلا وهذا اثر ظهرت
قوته ويزداد وضوحا بالتامل في احوال البشر الا ترى
انه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع او الى
ما لا يتناهى لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر ضعيف
بحقيقته لان الارقاق دون التضييع وذلك جايز بالغزل
باذن الحرة فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح

الامة جاز لمن ملك سرية يستغني بها عنه ومن ذلك
قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق
من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر الغليظ
ولان الضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا
نحن لا باس به لانه دين يصح معه نكاح الحرة فكذلك نكاح
الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا
اثر ظهرت قوته لما قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما
يقبله كما قيل في الطلاق والعدة والقسم والحد وذلك
يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح المراة في نفسه
مقابلا بالرجال ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف لكنه ذو
احوال متعددة وهي التقدم والتاخر والمقارنة فيصح
متقدما ولم يصح متاخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا
لانه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلاث
والاقراء انها صارت ثلثين بالرق لما قلنا فهذا وصف
قوي اثره ولذلك قلنا في الحرة اذا نكحت امة على امه انه صحيح
كالعبد اذا فعله وضعف اثر وصفه لان الرق ليس من
اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف كرق الرجال
لم يحرم على الرجل شيا حل للحر لكنه اثر في التنصيف وقد
جعلت الرق من اسباب فضل الحل وهذا عكس المعقول
ونقض الاصول ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا
واثرها مختلف ايضا فلا يصلح ان يجعلا علة واحدة وغير
مسالة ان يكون نكاح الامة في حكم الجواز ضرورة لكنه
في حكم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية لما قلنا من
سقوط حرمة الارقاق ومثاله ايضا ما قال الشافعي
رحمة الله عليه في اسلام احد الزوجين انه من اسباب

الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى
بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى على احد وقلنا
نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب
العصمة وبقاء الاخر على ما كان ليس من اسبابه ايضا
بالاجماع فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو
فوات اعراض النكاح مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام
حقا للذي اسلم وهو سبب ظاهر الاثر كما في اللعان والايلاء
والعنة واما الردة فمنافية لانها من اسباب
زوال العصمة وذلك امر بين ولا يلزم اذا اريد معنا لانا
اثبتنا حكمه بنص اخر وهو اجماع الصحابة والقياس
ليس بحجة في معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق
دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية اليه في تضاد الحكمين
وضعف اثر قوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما
لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق
على الكفر لا يمنع ومثاله قوله في مسح الراس انه ركن في
وضوء وهذا ضعيف الاثر لان الركنية لا توثر في التكرار
ولا تختص به فقد سن تكرار المضمضة واثر التخفيف في
المسح بين لا شبهة فيه قوي لا ضعف فيه وهذا اكثر من
ان يحصى واما الثاني وهو قوة بيانه على الحكم المشهود
به فلان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب والسنة
والاجماع فاذا ازداد بيانا ازداد قوة بفضل معناه
وذلك في قولنا في مسح الراس انه مسح فهذا اثبت في دلالة
التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار الا ترى
ان الركن وصف عام في الوضوء وفي اركان الصلاة
وغيرها وهي الركوع والسجود وكان من قصد الركن اكماله

بالاطالة في الركوع والسجود لا تكراره ووجدنا في الكاب
ما ليس بركن يتكرر وهو المضمضة والاستنشاق واما اثر
المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا يعقل
تطهيرا كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب
وكذلك قلنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قولهم
صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الامتثال به
لا التعيين لا محالة وذلك وصف خاص في الباب
فاما التعيين فلازم حتى يتعدى الى الودايع والغصوب
ورد البيع الفاسد وعقد الايمان ونحوها فكان اولى
وكذلك قولنا في المنافع انها لا تضمن مراعاة لشرط ضمان
العدوان بالاحتراز عن الفصل اولى من قولهم ان ما يضمن
بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا واثبات المثل تقديرا
وان كان فيه ايجاب فصل لانه فصل على المتعدي وهو اهدار
على المظلوم ولانه اهدار وصف او اهدار اصل فكان
الاول اولى لان التقييد بالمثل واجب في كل باب كما في الاموال
كلها والصيام والصلاة وغيرها ووضع الضمان في المعصوم
امر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف
مال المسلم والفصل على المتعدي غير مشروع وهذا لانه
وان قل فانه حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع
بغير واسطة وانسبه الجور اليه بدون واسطة فعل
العبد باطل وان لا يضمن مضاف الى عجزنا عن الدرك
وذلك سايغ حسن ولان الوصف وان قل فانه اصلا
بلا بدل والاصل وان عظم فانه الى ضمان في دار الجزاء
فكان تاخيرا والاول ابطالا والتاخير اهون من الابطال
وهذا كذلك في عامة الاحكام فاما ضمان العقد فباب

خاص فكان ما قلناه اولى واما الثالث وهو كثرة الاصول
فهو من جنس الاشتهار في السنن وهو قريب من القسم
الثاني من هذا الباب واما الرابع فهو العكس الذي ذكرناه
وهو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا تعلق له حكم
لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك
اوضح لصحته فصلح ان يدخل في اقسام الترجيح وذلك
مثل قولنا في مسح الراس انه مسح وهو ينعكس بما ليس بمسح
وقولهم ركن لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليست بركن
وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لا جاب
العتق احق من قولهم يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر
لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام وقولهم لا ينعكس لان وضع
الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق ولذلك قولنا
في بيع الطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم
مالا لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم ربوا الفضل
لانه ينعكس بدل الصرف ورأس مال السلم لانه دين
بدين ولا ينعكس بتعليله لان بيع السلم لم يشمل الاموال
الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالي
بالكالي واما القسم الثالث فان الاصل في ذلك ان كل موجود
مما يحتمل الحدوث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقته
وجوده ويقوم به احواله الحادثة على وجوده فاذا تعارض
ضربا ترجيح احدهما في الذات والثاني في الحال على مضادة
الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق منه في الحال
لوجهين احدهما ان الذات اسبق من الحال فيصير كاجهاد
امضى حكمه لا يحتمل الفسخ بغيره ولان الحال قايمة بالذات
فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطلا

له والبيع لا يصلح مبطلا للاصل باسخا له وهذا عندنا
والشافعي رحمه الله عليه خفي عليه هذا الحد وهو
معذور في مزل القدم والمصيب في مراكز الزلل ماجور
وبيانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ
لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا
راجح في ذات القرابة والعم راجح بحاله وكذلك العمة
لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والثلث للخال
لانها راجحة في ذات القرابة والخال راجح بحاله
وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوايهما
في الذات فيترجح بالخال وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث
مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات ومثله كثير وعلى
هذا قال اصحابنا رحمهم الله في مسايل في صيغة
الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها
انه ينقطع حق المالك لان الصيغة قايمة بذاتها من كل
وجه ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين واما العين
فهالكة من وجه وهي من ذلك الوجه تضاف الى صيغة
الغاصب فصارت الصيغة راجحة في الوجود وقال
الشافعي رحمة الله عليه صاحب الاصل احق لان
الصيغة باقية بالمصنوع تابعة له والجواب عنه ما قلنا
ان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضا كان الوجود
احق من البقاء ولذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل
صوم عين انه يجوز بالنية من النهار قبل انتصافه لانه دلت
واحد تعلق جوازه بالعزيمة في البعض دون البعض تعارضا
فرجحنا بالكثرة وقال الشافعي رحمة الله عليه
بل يرجح الفساد احتياطا في العبادة والجواب عنه ما ذكرنا

ان هذا يؤدي الى نسخ الذات بالحال وعلى هذا قال
ابو حنيفة رحمة الله عليه في رجل له خمس من الابل
السايمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم
ثم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم ثم انه لا يضمها
الى الالف التي عنده لكنه يستانف الحول وان وهب
له الف ضمها الى الالف الاولى لانها اقرب وان تصرف
في ثمن الابل فرجح القاضي الربح الى اصله وان بعد عن الحول
ولا تعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة لما قلنا ان الالف
الربح متصل باصله دايما ومتصل بالالف الاخرى حالا والذات
احق من الحال والله اعلم وانما ذكرنا من هذه الاقسام
امثلة معدودة لتكون اصلا لغيرها من الفروع واما
الرابع فعلى اربعة اوجه ترجيح القياس بقياس اخر
وما يجري مجراه على ما قلنا والثاني الترجيح بغلبة الاشباه
مثل قولهم ان الاخ تشبه الولد بوجه وهو المحرمية و
ابن العم بساير وجوه مثل وضع الزكوة وحل الحليلة وقبول
الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان هذا اولى
وهذا باطل لان كل سنة تصلح قياسا فيصير لترجيح القياس
بقياس اخر والثالث الترجيح بالعموم مثل قولهم ان الطعم
احق لانه يعم القليل والكثير وهذا باطل لان الوصف
فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص
يقضي على العام فكيف صار العام احق من الذي هو
فرعه ولان التعدي غير مقصود عندكم فبطل الترجيح
به وعندنا صار علة بمعناه لا يتصور به والعموم صورة
والرابع الترجيح بعلة الاوصاف فيقال ذات وصف
احق من ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص

والنص الذي خص نظمه بضرب من الايجاز والاختصار
والنص الذي اشبع بيانه سواء وانما الترجيح في هذا
الباب بالمعاني التي مر ذكرها فاما بالصور فلا والقلة
والكثرة صورة ولم يعتبر ذلك في الذي جعل نظمه حجة ففي
هذا اولى والله اعلم بالصواب **باب** وجوه دفع
العلل الطردية وهو القسم الثاني من هذا الباب وذلك
اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه يدفع الخلاف
فكان احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع
ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه
المعلل بتعليله وانه يلجيء اصحاب الطرد الى القول
بالمعاني الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح الراس انه
ركن في الوضوء فيسن سلسه كغسل الوجه فيقال لهم
عندنا يسن سلسه لان فرضه يتادى بقدر الربع عندنا
وعندكم باقل منه فيما جاوزه الى استيعابه فسلت وزيادة
اذ ليس مقتضى السلت اتحاد المحل لا محالة الا ترى ان
من دخل ثلث دور كان ثلث دخلات ممر لها في دار واحدة
واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان سلتا
وزيادة فان غير العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم
نسلم ذلك في الاصل لان التكرار في الاصل غير مسنون
ولكن المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان وتكميله باطالته
في محله ان امكن بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود للن
الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن
الاصل والاصل هاهنا مقدور عليه في مسح الراس لاتساع
محله فبطل الخلف وظهر بهذا فقه المسئلة وهو ان لا اثر
للترتيب في التكرار اصلا كما في اركان الصلاة ولا اثر لها في

التكميل

في التكميل لا محالة الا ترى ان مسح الراس شاركه مسح الخف
في الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة
فاما المسح فله اثر في التخفيف لا محالة لانه لا يؤدي
لظهر معقول فلما كان كذلك كانت الاطالة فيه سنة
لا التكميل والتكرار الا ترى ان التكميل بالتكرار ربما يلحقه
بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فقد
شرع لظهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا
فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة وهذا
كله بناء على ان فرض مسح الخف يتادى ببعض الراس لا محالة
وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتادى بكله ولكن
الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة
عندكم فان طالت كان عندهم فرضا وقد يتادى بانه واحدة
واذا كان كذلك لم يلزم شيء من هذه الوجوه والجواب
ان هذا خلاف الكتاب قال تعالى وامسحوا برؤسكم
وقد بينا في ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير
مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار
اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفصل
على نصاب التكميل بدعة بالاجماع ومن ذلك قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية فقلنا
نحن نقول بموجبه لان هذا الوصف يوجب التعيين
لكنه لا يمنع وجود ما يعينه فيكون اطلاقه تعينا ولانه لا
يصح عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه باطلاق النية
على انه تعيين ومن ذلك قولهم باشر نفل قربة لا يمضي
في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافسادها كما قبل في الوضوء
فقلنا لهم عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد

لا باختيار بان وجد المتيمم في الفعل ماء لكنه بالشروع
يصير مضمونا عليه وفوت المضمون في ضمانه يوجب المثل
فان قيل وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد
قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لا يضمن وانما يضمن بوصف
انه يلتزم بالنذر وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر
بدله بالقتل كالدابة وعندنا لا يتقدر لا بدله بهذا الوصف
بل بوصف الادمية وهذا كلام حسن الا ترى ان الموجود
قد يكون بعض صفاته حسنا وبعض صفاته ردية فيجوز ان
تكون القربة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر الاوصاف
ومن ذلك قولهم اسلم مدروعا في مدروع فجاز ونحن نقول
بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد
بدليله كما اذا قرن به شرط فاسد وكذلك قولهم في المختلعة
انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة
ونحن نقول بموجب ذلك لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف
بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم
محرم في تكفير فلا يقع به التكفير الا بايمان المحرر ونحن
نقول هذا الوصف يوجب الايمان عندنا لكن قيام
الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو الطلاق وصاحب
الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم في السرقة انها اخذ مال
الغير بلا تدين فيوجب الضمان وانا نقول به لكنه لم يمتنع
اعتراض ما يسقطه كالابراء فكذلك استيفاء الحد الفصل
الثاني وهو الممانعة وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس
الوصف والثاني في صلاحيته للحكم مع وجوده والثالث
في نفس الحكم والرابع في نسبة الحكم الى الوصف اما الاول
مثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا

وهذا غير

وهذا غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون
الجماع ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع
مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول
مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول
مجازفة في الذات بصورته ام بمعياره فلا بد من القول بالمعيار
لان المطعوم بالمطعوم كلا بكيل جايز وان تفاوتا في الذات
فان قال لا حاجة الى هذا لم تسلم له المجازفة مطلقة
فيضطر الى اثبات ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس
مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على
المعتاد ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب مرجى
مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة لانا نقول
براي حاضر ام مستحدث فاما الحاضر فلم يوجد في الفرع
واما المستحدث فلم يوجد في الاصل فان قال لا حاجة الى
هذا قلنا له عندنا لا تنكح الا برايها لان راي الولي رايها
وان قال برايهما كان ينتقض بالمجنونة لان لها راي مستحدثا
ايضا لان الجنون يحتمل الزوال لا محالة فيظهر به فقه المسئلة
وهو ان الولاية ثابتة فلا يمنعها الا راي قايم فاما المعدوم قبل
الوجود فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا او دليلا قاطعا
وهذا الذي قلنا امثلة ما يدخل في الفرع وفيه قسم اخر وهو
ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الراس انه طهارة مسح
فيسن سننه كالاستنجاء فنقول ان الاستنجاء ليس بطهارة
مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر الى الرجوع
الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل
وما يتعلق به التخفيف وهو المسح وهما في طرفي نقيض التكرار
في احدهما تحقق عزيمته وفي الثاني يفسده ويلحقه بالمحظور

وهذا اكثر من ان يحصى واما الممانعة في الحكم فمثل قولهم
في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن سننه كغسل الوجه
فنقول انه غسل الوجه لا يسن سننه بل يسن تكميله بعد
تمام فرضه وقد حصل التكميل ها هنا ولكن التكرار صير اليه
في الغسل لضرورة ان الفرض استغرق محله وهذا المعنى
معدوم في هذا ولان المشروع في الاصل اطالته لا تكراره
كما في غيره من الاركان لكن التكرار وجب بالضرورة لما قلنا
ومثله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا
بتعيين النية يقال له بعد التعيين او قبله فان قال
بعده لم نجده في الاصل فصحت الممانعة وان قال قبله لم
نجده في الفرع فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة
الى الاهذا قلنا له عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان الطلاقة
تعين ومثله قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم
بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة نقال له يحرم حرمة
موقتة او مطلقة فان قال موقتة لم نجدها في الفرع
لعدم المحلص وان قال مطلقة لم نجدها في الاصل لان
الحرمة في الاصل عندنا متناهية موقتة فصحت الممانعة
ومثله ما قلنا في قولهم ثيب تزوجي مشورتها فلا تنكح كرها
نقال لها ما معنى الكره فلا بد من ان يقول عدم رايها
فيقال له في الاصل عدم الراي غير مانع لان الراي القايم
المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر ومثله قوله
ما يثبت مهرا د ثابت سلما كالمقدر فيقال ثبت معلوما
بوصفه او بقيمته فان قال بوصفه لم نسلم في الفرع
وفي الاصل وان قال بقيمته لم نسلم في الفرع وان قال
لا حاجة الى الاهذا قلنا له بل اليه حاجة لبيان استوايهما

وفي طريق

وفي طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما يحتمل جهالة الوصف
والثاني لا يحتمله عندنا ومثله قولهم في بيع الطعام بالطعام
ان القبض شرط لما قلنا كالايمان لان عندنا الشرط في الايمان
التعيين لا القبض ومثله قولهم فيمن اشترى اباه وهو ينوي
عن الكفارة ان العتيق اب فصار كالميراث فيقال لهم ما حكم
العلة فان قال وجب ان لا يجزي عن الكفارة قيل له ما ذا
لا يجزي وانما سبق ذكر العتيق والاب وذلك لا يجزي
عندنا به فان قال وجب ان لا يجزي عتقه قلنا به وان قال
اعتاقه لم نجده في الاصل ولم يقل به في الفرع ويظهر به فقه
المسئلة واما صلاح الوصف فما سبق ذكره في انه لا يصح الا
بمعناه وهو الاثر فكل ما لم يظهر اثره بمعناه من ان يكون
دليلا فان قال عندي الاثر ليس بشرط لم يقبل منه
الاحتجاج بما ليس بحجة على الخصم مثل كافر اقام بينة كفارا
على مسلم لم يقبل لما بينا واما نسبة الحكم الى الوصف فلان
نفس الوجود لا تكفي بالاجماع وذلك مثل قولهم في الاخ انه
لا يعتق على اخيه لعدم البعضية لان حكم الاصل لم يثبت
لعدم البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال كالحد لان الحد عندنا لا يثبت بما لا
لانه ليس بمال وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا لزمه
هذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا ونفس
الوجود لا يصلح حجة لانهم يسلمون شرط الصلاح فلا بد
من اقامة الدلالة على نسبة الحكم اليه والله اعلم النوع
الثالث وهو فساد الوضع وهذا ينقض القاعدة اصلا
وهو فوق المناقضة لانها تجيء في مجلس يحتمل الاحتراز في مجلس آخر
فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا مثاله تعليلهم

لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولانقاء النكاح مع ارتداد
احدهما انه فاسد في الوضع لان الاسلام لايصلح قاطعا
للحقوق والردة لاتصلح عفوا ومثله قولهم الصرورة اذا حج
بنية النفل انه جايز عن الفرض لانه يتادى باطلاق النية
فكذلك بنية النفل وهذا فاسد في الوضع لان العلما انما اختلفوا
في حمل المطلق على المقيد واعتباره به وهذا حمل المقيد على
المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع ومثله
التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع
لان الطعم يقع به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن
الخلوص فتصلح للتحريم الا بعارض ومثله قولهم في الجنون
انه لها في تكليف الاداء نافي القضاء وهو فاسد في الوضع
لان الوجوب في كل الشرايع بطريق الجبر والاداء بطريق
الاختيار كما قيل في النايم والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل
يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال فصار هذا
التعليل مخالفا للاصول وكذلك قولهم ما يمنع القضاء اذا
استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد فاسد ايضا في
الوضع لان الفصل بين العسر والحرج في حقوق صاحب الشرع
مستمر في اصول الشرع كالحيض اسقط الصلاة دون الصوم
والسفر اثر في الظهر دون الفجر وكالحيض اذا تخلل في كفارة
القتل لم يوجب الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف
ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لما ذكرنا وكذلك
ما هنا في الاستغراق حرج وليس في القليل حرج مثله ولا كلام
في الحدود الفاصلة ولا حرج في استغراق الاغما لانه قل ما يمتد
شهرا وفي الصلوات استوا الاغما والجنون في الفتوى
وان اختلفا في الاصل فكان القياس في الاغما ان لا يسقط

واستحسنا

واستحسنا في الكثير وكان القياس في الجنون ان يسقط واستحسنا
في القليل لانهما سوا في الامتداد والطول الداعي الى الحرج
والصبا ممتد ايضا وبخلاف الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي
استحقاق ثواب الاخرة بخلاف الجنون وكذلك التعليل
لتعيين النفوذ اعتبارا بالسلم ويفسخ البيع بافلاس المشتري
اعتبارا بالعجز عن تسليم المبيع فاسد في الوضع لما عرف من
الفرق بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع والتباعات
تخالف التبرعات في اصل الوضع هذه للايثار بالاعيان
وهذه لالتزام الديون قال تعالى اذا تداينتم بدين
اي تبايعتم بنسيئة فبطلت وجوه القياس في ذلك جملة على
ما عرف شرحه في موضعه واما النوع الرابع وهو المناقضة
فتلجي الى القول بالاثر ايضا مثل قول الشافعي رحمه الله
عليه في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا لانه
ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما
قد افترقا في عدد الاعضاء وفي قدر الوظيفة وفي نفس
الفعل وان قال وجب ان يستويا في النية اسقط ذلك بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسئلة
وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فكان
كالتيمم في شرط النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس
ونحن نقول بان الماء في هذا الباب عامل بطبعه وكان
القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف
بالحدث وانما البدن موصوف به فوجب غسل كله الا ان
الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود
البدن وانما نفي هذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه ويعتاد
تكراره واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم الحيض

والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الجدب الا قياسا
وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل
من الطهارة الى الخبث فاما الماء فعامل بطبعه والنية
للفعل القايم بالماء لا للوصف القايم بالمحل فكان مثل
غسل النجس بخلاف التراب انه لم يعقل مطهرا وانما
صار مطهرا عند ارادة الصلاة وبعد صحة الارادة
وصيرورته مطهرا يستغني عن النية ايضا ومسح الراس
ملحق بالغسل لقيامه مقامه واشتماله اليه بضرب من الحرج
فثبت ان النية لا تشترط للتطهير ولا يجوز ان يشترط لتصير
قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط لكنا لا نسلم انه
لم يشرع الا قربة بل شرع بوصف القربة وبوصف التطهير
ايضا كغسل الثوب والصلاة يستغني في ذلك عن وصف
القربة وانما يحتاج فيه الى وصف التطهير حتى ان من توضا
للنفل ثم صلى به الفرايض ومن توضاء لفرض صلى به غيره
والله اعلم ومثله قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت
شهادة النساء وهو باطل بالكتابة وكل ما لا يطلع عليه
الرجال فيضطره الى الفقه وهو ان يقول ان شهادة
النساء حجة ضرورية فكانت حجة في موضع الضرورة وما
يبتدل في العادة بخلاف النكاح فيظهر به فقه المسئلة
لانا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل هي اصلية الا ان فيها
ضرب شبهة وهي مع ذلك اصلية لان عامة حقوق البشر
يظهر هذه الحجة في احتمال الشبهة والنكاح من جنس ما
يثبت بالشبهات فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات في
اصل الوضع فبطل القياس به من كل وجه الا ترى انه يثبت
مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال

اولى اذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوهه كانت غايته
ان يلجي الى الانتقال وهذا باب وجوه الانتقال
وهي اربعة اوجه الاول انتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات الاولى والثاني انتقال من حال الى حال آخر
بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى
وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول وهذا الوجه باطل عندنا ومن
الناس من استحسن هذا ايضا اما الوجوه الاولى فانما صحت
لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثبات
تلك العلة لم يكن منقطعا وذلك مثل من علل بوصف
ممنوع وقال في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة
لم يضمن لانه تسلط على ذلك فلما انكره الخصم احتاج الى
اثباته وهذا هو الفقه بعينه وكذلك اذا ادعى حكما بوصف
فسلم له ذلك لم يكن انقطاعا لان غرضه اثبات ما ادعاه
والتسليم يحققه فلم يكن به باس واذا امكنه اثبات حكم
آخر بذلك الوصف كان ذلك آية كمال الفقه وصحة الوصف
مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ الا قاله فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالاجارة والبيع فان قال عندي لا يمنع
هذا العقد فله وجب ان لا يوجب في الرق نقصا مانعا
من الصرف الى الكفارة او لا يتضمن ما يمنع واذا علل
بوصف آخر لحكم آخر لم يكن به باس لما ذكرنا ان ما ادعاه صار
مسلما فلم يكن به باس لكن مثل ذلك لا يخلوا عن ضرب غفلة
واما الرابع فمن الناس يظهره من استحسنه واحتج بقصة
ابراهيم عليه السلام في مجاجة اللعين فانه انتقل الى دليل
آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه كما قص الله تعالى عنه بقوله

فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت
الذي كفر والصحيح ان مثل هذا يعد انقطاعا لان النظر
شرع لبيان الحق فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الابانة كما اذا
لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زايد فلان لا يقبل
منه التعليل المبتدا اولى فاما قصة ابرهيم عليه السلام
فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا ترى
انه عارض بامر باطل وهو قوله تعالى انا احيي واميت
واذا كان كذلك كان اللعين منقطعا الا ان ابرهيم عليه
السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل
دفعا للاشتباه الى ما هو خالي عما يوجب لبسا وذلك حسن
عند قيام الحجة وخوف الاشتباه والله اعلم باب ٧٠
معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط جملة ما يثبت
بالحج الذي سبق ذكرها على باب القياس شيئان الاحكام
المشروعة والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة واما يصح
التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب
لتكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل اما الاحكام
فانواع حقوق الله خالصة وحقوق العباد خالصة والثالث
ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب والرابع ما اجتمعا
وحق العبد فيه غالب وحقوق الله ثمانية انواع عبادات
محضة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق
دايرة بين الامرين عبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها
معنى العبادة ومؤنة فيها شبهة العقوبة وحق قايم بنفسه
والعبادات نوعان الايمان وفروعه وهي ثلثة انواع اصل
وملحق به وزوايد اما الاصل فالتصديق في الايمان اصل
محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الكره وبغيره من الاعذار

ولا يبقى

ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان
ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل على التصديق فانقلب
ركنا في احكام الدنيا والاخرة وهو اصل في احكام الدنيا
ايضا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه بناء
على وجود احد الركنين بخلاف الردة لان الاداء في الردة
دليل محض لا ركن والاصل في فروع الايمان الصلاة وهي
عماد الدين تشمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها لما صارت
اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة
بلا واسطة ثم الزكوة التي تتعلق باحد حرائي النعمة وهي المال
وهي دون الصلاة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع
والاولى صارت قربة بواسطة القبلة التي هي عماد وهذه
صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق
في الصرف اليه ثم الصوم قربة تتعلق بنعمة البدن ملحقة
بالاصل كانها وسيلة الى الاصل لا نفسه قربة الا بواسطة
النفس وهي دون الواسطتين الاولتين حتى صارت من
جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة وسفر لا يتادى الا بافعال
يقوم بها معظمه فكانت دون الصوم كانها وسيلة
اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء
الدين فرض في الاصل لكن الواسطة هنا هي المقصودة فصارت
من فروض الكفاية الا ترى ان الواسطة لقهر الكافر وذلك
جناية قايمة بالكافر مقصوده بالرد والمحو والاعتكاف
شرع لادامة الصلاة على مقدار الامكان فكان من
التوابع ولذلك اختص بالمساجد والعبادة التي فيها معنى
المؤنة صدقة الفطر فلم تكن خالصة حتى لا يشترط لها كمال
الاهلية والمؤنة التي فيها معنى القربة هو العشر حتى يبتداء

على الكافر واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر والخراج
مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة
وهو سبب الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع مؤنة
لحفظ الارض واثرها فلذلك لا ابتداء على المسلم وجاز البقاء
عليه لانه لما تردد لم يجب بالشك ولم يبطل به ولذلك قال
محمد رحمه الله في العشر وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه
سقط خراجا وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه
لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه واما الاسلام
فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه وعن محمد رحمه الله روايتان
في صرف العشر الباقي على الكافر كانه جعل خراجا في رواية
والجواب انه غير مشروع الا بشرط التضعيف لكن التضعيف
ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج
فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله عليه واما
الحق القائم بنفسه فخمس الغنائم والمعادن حق وجب لله تعالى
ثابت بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب به له
كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منه فلم يكن حقا
لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استوفاه لنفسه فتولى به
السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرف الخمس الى من
استحق اربعة اخماسه بخلاف الطاعات مثل الزكوات
والصدقات ولهذا حل الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا
من التحقيق لم يصر من الاوساخ غير انا جعلنا النصرة علة لاستحقاقه
لانها من الافعال والطاعات فكانت اولى بالكرامة واعتبرنا
بالاربعة الاخماس فاما قرابة النبي صلى الله عليه وسلم
مخلفة ولكون صيانة لها عن اعواض الدنيا اصلا ولم يجز
ان يكون النصرة وصفا تتم بها القرابة علة لما سبق في باب

الترجيح ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولانها نصرة
مخالف جنس القرابة فلم يصلح وصفا لها وعلى هذا مسائل
اصحابنا رحمهم الله في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما
لا بالاخذ مقصودا وبني عليه مسائل لا تحصى واما الزوائد
فالنوافل كلها والسنن والآداب واما العقوبات الكاملة
مثل الحدود واما القاصرة فنسميها اجزية مثل حرمان
الارث بالقتل وكذلك لا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير بخلاف البالغ الخاطئ لانه مقصر فلزمه الجزاء
القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي غير مقصر فلم يلزمه القاصر
والكامل وحافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق
والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان لانه جزاء المباشرة
فلم يجب على صاحب الشرط ابدا كالقصاص والحقوق الزائلة
وهي الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء وفيها معنى
العقوبة حتى لم يجب الا اجزية ولم يجب مبتداة وجهة
العبادة فيها غالبة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى
راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل العمد وصاحب
الغموس لان السبب غير موصوف بشيء من الاباحة وقلنا
لا يجب على المسبب الذي قلنا ولا على الصبي لانها من
الاجزية والشافعي رحمه الله عليه جعلها ضمان المتلفات
وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية ولذلك
الكفارات كلها ولهذا لم يجب على الكافر ما خلا كفارة
الفطر فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء حتى تسقط بالشبهة
على مثال الحدود فقلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض
وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعتبر
الفطر على السفر وتسقط بشبهة القضاء وظاهر السنة

عمن ابصر هلال رمضان وحده بشهمة في الروضة خلافا
للشافعي رحمة الله عليه فان الجماع بسائر الكفارات الا
اذا اثبتنا ما قلنا استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم
على انها لا تجب على الخاطئ ولانا وجدنا الصوم حقا لله خالصا
يدعو الطباع الى الجناية عليه فاستدعى زاجرا لكنه لما
لم يكن حقا مسلما تاما صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين وقد
وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى عبادة كالحدود لان اقامة
السلطان عبادة ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة
فصار الاول اولى ولهذا قلنا يتداخل الكفارات في الفطر
وحقوق العباد اكثر من ان تحصى والمشتمل عليها وحق الله
غالب حد القذف والذي يغلب فيه حق العبد القصاص
فاما حد قطاع الطريق فخالص عندنا وهذا مما يطول
به الكتاب وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف
وذلك في الايمان اولا اصله التصديق والاقرار وعلى
ما فسرنا ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين ثابتا في حق
الصغير خلفا عن اداء ولده وكذلك في حق المعتوه والمجنون
ولا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه ثم صارت تبعية
اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في صغير دخل دارنا او وقع في سهم المسلم اذا لم
يكن معه احد ابويه وكذلك في شروط الصلاة الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف لكن هذا الخلف عندنا مطلق
وقال الشافعي رحمة الله عليه خلف ضروري حتى لم يجز
اداء الفرائض بتيمم واحد وقال في انائين نجس وطاهر

في السفر ان التحري فيه جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم
الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات
به وقلنا في الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند
العجز وقد ثبت العجز بالتعارض لكن الخلافة بين الماء والتراب
في قول ابي حنيفة رحمة الله عليه وابي يوسف رحمه الله
وعند محمد وزفر رحمهم الله بين الوضوء والتيمم وينبني عليه
مسئلة امامة المتيمم للمتوضي وقد يكون الخلف ضروريا
وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلاة
حتى ان من تيمم لجنازة فصلى ثم جيء باخرى لم يعد عند ابي حنيفة
رحمة الله عليه وابي يوسف رحمه الله واعاد عند محمد
رحمه الله بناء على ما قلنا وهذا انما يستقصى في مبسوط
اصحابنا رحمهم الله وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك
ان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة النص وشرطه عدم
الاصل للحاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا
للاصل فيصح الخلف فاذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا مثل
البر في القموس لما لم يحتمل الوجود لم تثبت الكفارة خلفا
بخلاف مسئلة مس السماء وسائر الابدال فانها لم تشرع
الا عند احتمال وجود الاصل والمسائل على هذا الاصل
اكثر من ان تحصى وقد سبق بعضها فيمن اسلم في آخر وقت
الصلاة ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله في
المشهود بقتله اذا جاء حيا وقد قتل المشهود عليه فاختار
الولي تضمين الشهود انهم يرجعون على الولي لان سبب الملك
قد وجد وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل
للملك في الشرع غير مستحيل مثل مس السماء فعمل في بدله وهو
الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل في غاصب المدبر من الغاصب

اذا مات المدبر عند الثاني وابق ان الاول اذا ضمن
رجع به على الثاني وان لم يملك المدبر ولذلك شهود الكتابة
اذا رجعوا بعد الحكم فضمنوا قيمته رجعوا بدل الكتابة
على المكاتب ولم يملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك
قد وجد والاصل يحتمل الملك فاذا لم يثبت الملك قام البدل
مقامه واما ابو حنيفة رحمة الله عليه فقد قال ان
ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي متلف حقيقة
بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدية واذا كان الولي لا يرجع
لم ترجع الشهود ايضا بخلاف شهود الخطاء فانهم اذا ضمنوا
وقد جاء المشهود بعبده حيا رجعوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف
ولكن انما اوجبوا للولي فاذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم
لان المضمون بمال المال وهو محتمل للملك والجواب عن قولهما
ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا
ولا يحتمل فلا ينعقد السبب له فبطل الحلف ولان الحلف
يحكي الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو
ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا
فكذا خلفه وفي المدبر الاصل مضمون متى كان ملكا لا محالة
فكذلك بدله واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة
والشرط والعلامة اما السبب فانه يذكر ويراد به الطريق
قال تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا
ويذكر ويراد به الباب قال تعالى ابلغ الاسباب
اسباب السموات يريد ابوابها وفيه قول زهير
ابن ابي سلمى ولو نال اسباب السماء بسلم ويذكر ويراد به
الحبل قال تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى السقف
ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون طريقا الى الشيء وهو في الشريعة

عبارة عما هو طريق الى الشيء من سلكه وصل اليه فينال به في
طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك لمن سلك طريقا
الى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به لكن بمشيه واما العلة
فانها في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض
عليلا وكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا ويعبر به
حاله معا معا فهو علة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك
وهو في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء
مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه
ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب
للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب
الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعل الشرع
اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة
وهذا كافعال العباد بين الطاعات ليست بموجبة للثواب
لذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت النسبة
اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه
فاما ان يجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة كما قالت
القدرية فلا فكذلك حال العلل وقد اجمع الفقهاء على ان
الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب
حتى صار ضامنا واما الشرط فتفسيره في اللغة العلامة
اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشروط للصكوك
ومنه الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما
يتعلق به الوجود دون الوجوب من حيث لا يتعلق به الوجوب
علامة ومن حيث تعلق به الوجود يشبه العلل فسمي
شرطا وقد يقام مقام العلل على ما نبين واما العلامة
فما يعرف من الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود

مثل الميل والمنارة فكانت دون الشرط بهذا تفسير هذه
الجملة وكل ضرب من هذه الجملة منقسم في حق الحكم

باب ٧١ تقسيم السبب وقد مر قبل هذا
ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق الخطاب
وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم
سبب حقيقي وسبب سمي به مجازا وسبب له شبهة
العلة وسبب هو في معنى العلة اما السبب الحقيقي
فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب
ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا يضاف الى السبب فان اضيفت العلة
اليه صار للسبب حكم العلل فيصير حينئذ من القسم
الرابع وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو
سبب لما تلفت بها لانه طريق اليه لكن بمعنى العلة
وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود
عليه في حكم العلة لان حد العلة فيه لم يوجد لكنه
طريق اليه محض خالص فكان سببا ولهذا لم يجب
به القصاص لانه جزاء المباشرة وقد سلم الشافعي رحمة
الله عليه هذا الا انه جعل السبب الموكد بالعمد الكامل
بمنزلة المباشرة وقد وجد لان الشاهد عين المشهود
عليه لكنا قلنا ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بلا شبهة
وانما يصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد وهو حكم
القاضي واختيار الولي قتل المشهود عليه وقلنا نحن بان
لا كفارة على المسبب لما سبق من قبل وانما صار هذا القسم
في حكم العلل لان المباشرة اضيفت اليه فصار في حكم
العلة مع كونه سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر

فبقي الاول سببا له حكم العلل ولهذا لم يصلح لايجاب
ما هو جزاء المباشرة واذا اعترض على السبب علة لا تضاف
اليه بوجه كان سببا محضا مثل دلالة الرجل على مال
رجل لسرقة او ليقطع عليه الطريق او يقتله ومثل دلالة
في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب
بوصف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال سريكا
لانه صاحب سبب محض ومثله رجل قال لرجل
تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امة وقد
استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف
ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة
ولذلك قلنا في الموهوب له اذا استولد ثم استحقت
لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض
لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير
لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا بخلاف
المشتري لان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من
البدل كانه قال وان ولدك حر بحكم بيعي فان ضمنتك
احد بحكم باطل فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لان
ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة
به ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب
الضمان عليه وان كانت سببا لان الدلالة في ازالة امر
الصيد مباشرة الا ترى ان الصيد لا يبقى امنا عن المدلول
اذا صحت الدلالة غير انها تعرض الاسر فلم يجب
الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر وذلك بان يتصل بها
القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة يتاتى فيها المعرفة
قرارها فاما الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة

عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس ولا يلزم
دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة حسانة على ما
التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون
ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب
وكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع
وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال
الناس ومن دفع الى صبي سكينا او سلاحا اخر ليمسكه للدافع
فوجاء به نفسه لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض
اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه واذا سقط عن يد
الصبي عليه فخرجه كان ذلك على الدافع لانه اضيف اليه
العطب هاهنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار
سببا له حكم العلل وشبه بها ولذلك من حمل صبيا ليس
منه بسبيل الى بعض المهالك مثل الحر او البرد او الشواهق
فعطب بذلك الوجه كان عاقلة العاصب ضامنا واذا
قتل الصبي في يده رجلا لم ترجع عاقلته على عاقلة العاصب
وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة عاصبه شيا لما
ذكرنا وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان
هذا سببا للتلف فان سقط منها وهي واقفة او سارت
بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان الصبي يستمسك او لا
لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها الصبي وهو
بحيث يصرفها انقطع التسبيب بهذه المباشرة الحادثة
وكذلك رجل قال لصبي اصعد الشجرة وانفض
ثمرتها لناكل انت او لناكل نحن ففعل فعطب لم يضمن شيا
لانه صاحب سبب ولو قال لا كل انا ضمن الدية على
عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له

له وما تلنا على هذا اكثر من ان يحصى واما الذي سمي سببا
مجازا فمثل قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت
حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق ان دخلت الدار
وساير الشروط ومثل اليمين بالله سمي سببا للكفارة مجازا
وسمي الاول للطلاق والعتاق سببا مجازا لما بينا ان ادنى
درجات السبب ان يكون طريقا واليمين شرع للبر وذلك
قط لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل
ان يؤول اليه سمي سببا مجازا وهذا عندنا والشافعي رحمة
الله عليه جعله سببا هو بمعنى العلة وعندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله وذلك يتبين
في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لان اليمين
شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء
واذا صار مضمونا به صار لما ضمن به البر للحال شبهة
الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب
حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك
لم تبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا يستغني عن المحل
واذا فات المحل بطل وعلى قولهما لا شبهة له اصلا وانما
الملك للحال اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الايجاب
فلم يشترط للبقاء فكذلك الحل وذلك مثل التعليق قبل الملك
يصح في امراة حرمت بالثلث على الحالف بالملك وان
عدم الحل عند الحلف والجواب ان ذلك الشرط في حكم
العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه
واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال وهو من اقسام
العلل على ما تبين فاما السبب الذي له شبهة العلل فمثل
ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهذا باب

تقسيم العلل وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى
وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى وهو المجاز
وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي في حيز الاسباب لها شبهة
بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لا اسما
وعلة اسما وحكما لا معنى اما الاول فمثل البيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى
ذلك من العلل لما ذكرنا من تفسيرها وحقيقة ما وضعت
له وانما يعني بالمعنى ما تقدم وهو الاثر وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك
كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدمت لم تسم علة مطلقة
ومن مشايخنا رحمهم الله من فرق بين الفصلين وقال
لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا
تقارنها بخلاف الاستطاعة مع القدرة لان الاستطاعة
عرض لا بقاء لها ليكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء
تكون مقارنة للفعل واما العلل الشرعية فلها بقاء وانها
في حكم الاعيان فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا
فصل واما الذي هو علة اسما فيما سبق ذكره من الايجاب
المعلق بالشرط على ما مر ذكره واما العلة اسما ومعنى لا حكما
فمثل البيع الموقوف هو علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان
البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه لا حكما لان
حكمه تراخي لمانع فاذا زال المانع ثبت الحكم به من الاصل
فظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بخيار الشرط علة
اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب
لان دخول الشرط فيه مخالف للقياس ولو جعل داخلا على
السبب لدخل على الحكم ايضا واذا دخل على الحكم لم يدخل

على السبب

على السبب فكان اقلهما اولى فبقي السبب مطلقا فلذلك كان
علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكذلك
عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف في موضعه
وكذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من
معنى الاضافة حتى لا يسد حكمه ولذلك كل ايجاب مضاف
الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
فكان ذلك من القسم الرابع وهي العلة التي يشبه الاسباب
وذلك ان لو حدر كن العلة اسما ومعنى وتراخي عنه
وصفه فتراخي الحكم الى وجوده واذا وجد الوصف اتصل
بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب حتى يصح اداء الحكم قبله
وذلك مثل نصاب الزكوة في اول الحول هو علة اسما لانه
وضع له ومعنى لكونه موثرا في حكمه لان الغنى يوجب
المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخي حكمه
اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث
به ايضا والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف
لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذا الشبه غالبا لان
النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب
الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع
ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا في
الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول
وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا
ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب
من هذا الوجه وهو في الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل
من النصاب وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخي حكمه

إلى وصف السراية وذلك قايم بالجرح فكان علة بسببه
الاسباب وذلك مثل شرا القريب لما كان علة للملك
كان علة للعتق ايضا وكذلك الرمي ايضا الا ان الحكم لما
تراخي عنه اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابي حنيفة
رحمة الله عليه بمنزلة علة العلة حتى اذا رجع المزكي ضمن
لما ذكرنا واما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعلق
بوصفين موثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما
شبهة العلل حتى لو انعدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس
بطريق موضوع وليس بعلة لكنه شبه العلل ولهذا قلنا
ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة وكذلك القدر لان الربوا
النسيئة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة وهو احد
الوصفين واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل حكم تعلق بعلة
ذات وصفين موثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم
يضاف اليه لانه يرجح على الاول بالوجود وشاركه في الوجوب
ومعنى لانه موثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك
احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق فان الملك اذا
تاخر اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تاخرت القرابة
اضيفت اليها حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه
غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة الشاهدين
فان احدهما شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء
والقضاء يقع بالجملة فلا يترجح البعض على البعض في الحكم فاما
العلة اسما وحكما لا معنى مثل السفر للرخصة والمرض
ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر تعلق به في الشرع
الرخص فكان علة حكما ونسبت الرخصة اليه نصا فعلة اسما
ايضا الا ترى ان من اصبح صايما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع

ذلك

ذلك اذا افطر لم تلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكما ولا
معنى فلما صارت شبهة علمنا انه علة اسما واما المعنى فلان
الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة الا انه اضيف الى السفر
لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه متنوع
فما هو سبب لمشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك النوم انواع
فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقامه فصار
حدثا وانما نقل منه الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك
الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث سبب الشغل
تيسيرا ومثل هذا الاصل اكثر من ان يحصى وذلك بطريقين
احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض
والنوم والمس والنكاح مقام الوطي والثاني ان يقوم
الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل
الظهر قام مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل مسايل
الاستبراء وطريق ذلك وفقهه من ثلثة اوجه احدها
لدفع الضرورة والعجز وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني
فانت طالق وفي الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء
والاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات
ولدفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القايم مقام الحاجة
والبقاء الخنابر والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث
عند ابي حنيفة رحمة الله عليه وابي يوسف رحمه الله وهذه
وجوه متقاربة في ضبطها معرفة حدود الفقه والله اعلم

باب ٧١ تقسيم الشروط

وهي خمسة اقسام شرط
محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط
اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة
الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة فاذا

وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط
دون الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط
مثل ان دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت وما اشبه ذلك
وذلك داخل في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجوب
العبادات معلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم
حتى ان النص النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان من
اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم
فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط
ولذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها وهو النية والطهارة
للصلوة ولذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول
ينعدم عند عدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرنا ان
اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي رحمه الله
عليه تراخي الحكم وكذلك هذا في كل الشروط وانما يعرف
الشرط بصيغته او دلالته وقد لا ينفك صيغته عن معناه
فاما قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال
بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك وهذا قول باطل لغو
وكتاب الله تعالى منزه عن مثله وللزاد في درجات الامر
استحباب المامور به واستحباب الكتابة متعلق بهذا
الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاشهاد فيستغنى عنه
والمراد بالامر الاستحباب الا ترى الى قوله تعالى وآتوهم
من مال الله الذي اتاكم سنة واستحباب وكذلك قوله فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ليس بشرط
عادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالنص
قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة ويخفف القراءة والتسبيح
الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم

فاذكروا

فاذكروا الله كما علمكم فاذا اطمانتم فاقيموا الصلاة وقصر
الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما
قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فلم يذكر الحجور شرطا
وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو
شرط اسما وحكما وكذلك دلالة الشرط لا تنفك عن مدلوله
وذلك قول الرجل المراة التي اتزوج طالق ثلثا هذا الكلام
بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة ولو وقع في العين
لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين واما الشرط الذي
هو في حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان
يكون علة تضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح علة
وذلك لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب
فصار شبيها بالعلل والعلل اصول في ايجاب الحكم لكنها لما لم
تكن علة لا تدوامها استقام ان يخلفها الشروط وهذا اصل كبير
لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا
رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم
شهود العلة ولذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب
كشهود التحرير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق
ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لانه هو
العلة والتحرير سبب فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة
صلح علة لما قلنا وذلك مثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل
قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر
ثم قال فان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان
ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزنه
فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول
ابي حنيفة رحمة الله عليه لان القضاء باعتاق عبده ينفذ ظاهرا

وباطنا فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان
لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق محل القيد وهذان
الشاهدان اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا
من قبل ان علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهو تمين المولى
فجعل الشرط علة وفي مسئلة رجوع الغير يتعين ايجاب
كلمة العتق تصلح لضمان العدوان لانها ثبتت بطريق التعدي
فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم وجب ان
يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون
بحال عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الاحصان لا يتعلق به
وجوب ولا وجود على ما بينا وعلى هذا الاصل حفر البير
هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض
لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البير
ازالة المانع وكذلك شق الزق شرط للسيلان لان الزق كان
مانعا وكذلك القيد ثقله علة للسكون وانما الحبل مانع فاذا
قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله فثبت انه شرط
لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل طبع لا تعدي فيه
والمشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة لتوسط الثقل
واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل
لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس
والاموال جميعا ولهذا لم يجب على حافر البير كفارة ولم يحرم الميراث
لانه ليس بمباشرة فلا يلزم له جزاؤها واما وضع الحجر واشراع
الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد في قسم الاسباب
التي جعلت عللا في الحكم على ما مر لا من هذا القسم وعلى هذا
الاصل قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض
غيره ان الزرع للغاصب وان كان بغيره بطبع الارض

والهواء

والهواء والماء واما الالقاء فشرط لكن العلة لما كان معنى
مستقرا الا اختيار له لم يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار وان
كان شرطا فجعل للشرط حكم العلل واما الشرط الذي له حكم
الاسباب فان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
وان يكون سابقا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى
ابق لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا رحمهم الله لما سبق الاباق
الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فالسبب مما
يتقدم والشرط مما يتاخر ثم هو سبب محض لانه اعترض
عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وهذا
كمن ارسل دابته في الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم يضمنه
المرسل الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا
صاحب شرط جعل مسببا واذا انفلتت فاتلفت زرعا
بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحب الدابة
ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة وقال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير
او باب اصطبل فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن لان
هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه
فعل مختار فبقي الاول سببا خالصا فلم يجعل مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في
السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدر دمه كمن مشى على قنطرة
واهية وضعفت بغير حق فخسف به او مر على موضع رش الماء
عالما به فزلق فعطب هدر دمه لان الالقاء هو العلة وقد
صلح لاضافة الحكم اليه وقال محمد رحمه الله طيران
الطير هدر شرعا ولذلك يفعل كل بهيمة تفعل كالخارج به لا
اختيار وصار كسيلان ماء في الزق فاذا خرج على فور الفتح وجب

الضمان على صاحب الشرط والحوات ان فعل البهيمة لا
يعتبر لايجاب حكم فاما القطعة فنعم كالكلب يميل عن سنن
الارسال وكالدابة تحول بعد الارسال فكذلك هذا ولهذا
قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان فهلك ثم اختلف الولي
والحافر فقال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان
القول قول الحافر استحسانا لما قلنا ان الحفر شرط جعل
خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى
صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك
بالاصل وجحد حكما ضروريا فجعلنا القول قوله بخلاف الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة ولهذا
قلنا في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله
او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن شيئا لانه صاحب
سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب
يعمل بطبعه وليس الذي اشلاه بسائق بخلاف ما اذا اشلى
على صيد فقتله فان صاحبه جعل كانه ذبح بنفسه لان الاصطياد
من المكاسب في الجملة فبني على نفي الحرج وقدر الامكان
ووجب المصير في ضمان العدوان الى محض القياس ولهذا
قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت بها الريح ثم احرقت
لم يضمن واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت
ثم لدغت لم يضمن وبعض هذه المسائل يخرج على ما سبق في
باب تقسيم الاسباب وهي ملحقة بذلك الباب واما الذي
هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما
شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه
وذلك مضاف الى احدهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما ولهذا
قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار

فانت طالق

فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احدهما ثم كلمها ثم دخلت
الدار الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله لان الملك
شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط ولم يوجدها هنا جزاء يفتقر الى الملك فلم يحز ان يجعل
الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يجز
شرطه لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول فاما الشرط الذي
هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا انه علامة لان
حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا
لا يكون في الزنا محال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على
احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا
لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة
على وجود الاحصان فلا نثبت انه علامة وليس بشرط
فلم يصلح علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم
العلل بحال ولذلك لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على
حال بخلاف ما تقدم في مسئلة الشرط الخالص ولهذا قلنا
ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء ولم يشترط فيه
الذكورة الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها
فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد
زنا العبد او قذف فانكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان
الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا
على العبد بشيء على ما قلتم انه لا يثبت به وجوب ولا وجود
فهلا قبلت هذه الشهادة فالجواب عن هذا ان شهادة النساء
مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصا
انها لا تصلح لايجاب عقوبة وقد بينا انه لم يتعلق به وجوب
ولا وجود لكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر

زايد وشهادة هولاء حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن
حدا ولا عقوبة ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود
عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية
وفي ذلك ضرر بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على
المسلم بشهادة الكفار ابدا وعلى هذا الاصل قال ابو
يوسف ومحمد رحمهم الله ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش قايم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل
لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد
هاهنا الا التعيين فاما النسب فانما يثبت بالفراش فيكون
انفصاله معرفا لا يتعلق به وجوب النسب ولا وجوده
كما في حال قيام الفراش او ظهور الحبل او الاقرار به
والجواب عنه لابي حنيفة رحمة الله عليه ان الفراش
اذا لم يكن قايما ولا حبل ظاهر والاقرار به كان ثبوت
نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا
في حق صاحب الشرع فاما في حقنا فلا نبقي مضافا الى
الولادة شرط لاثباتها كالحجة فاما عند قيام الفراش
او ظهور الحبل فقد وجد دليل قيام النسب ظاهرا فصلح
ان يكون الولادة معرفة واذا علق بالولادة طلاق او عتق
فقد شهدت امراة بها حال قيام الفراش دفع ما علق به
عندهما لان ذلك غير مقصود بشهادتها وقد ثبت الولادة
بشهادتها فثبت ما كان تبعا لها وكذلك قالا في استهلال
الصبي انه تبع للولادة فاخذ ابو حنيفة رحمة الله عليه
فيه بحقيقة القياس ان الوجود من احكام الشرط فلا
يثبت الا بكمال الحجة والولادة لم يثبت بشهادة القابلة
مطلقا فلا تتعدى الى التوابع كشهادة المراة على ان هذه

الامة تيت وقد اشتراها رجل على انها بكر انها لا ترد
على البايع بل يستحلف وان كان قبل القبض فكذلك هذا
والله اعلم ٥ باب تقسيم العلامة واسما
العلامة فما يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد تسمى
العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان في الزنا على ما قلنا
فصارت العلامة نوعا واحدا وقد قال الشافعي رحمة
الله عليه في مسئلة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا
المقذوف علامة بجنايته لا شرط بل هو معرف فيكون
سقوط الشهادة سابقا عليه لانه امر حكمي بخلاف الجلد
لانه فعل وذلك لان القذف كبيرة وهتك لعرض المسلم
والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا
الاصل والعجز معرف والجواب عنه ان الثابت في
الكتاب في جزاء هذه الجملة فعل كله وهو الجلد وابطال
الشهادة الا ترى الى قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على قوله
فاجلدوا واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل معرفا كما لم يجعل
كذلك في حق الجلد واصل ذلك انا نحتاج في العمل بالتعريف
الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة
على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون
كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العفة اصل فنعم
لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صح لذلك لما قبلت
البينة ابدا لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل
الا بشهود حضور وجب تاخيره الى ما يتمكن به من احضار
الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى ما يراه الامام ثم
لم يؤخر حكم قد ظهر لما يحتمل الوجود فاذا اقيم عليه
الحد ثم جاء ببينة يشهدون على الزنا قبلناها وامضينا على

المشهود عليه حد الزنا وابطلنا رد الشهادة وان كان
تقادم العهد لم يقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد
الشهادة عن القاذف لذلك ذكره في المسعى غير متصل التقادم
والله اعلم ويتصل بهذه الجملة

باب ٧٤ بيان

العقل وما يتصل به من احليه البشر اختلف الناس في العقل
اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة
موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والثبات
فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع
ما لا تدركه العقول او تقبحه وجعلوا الخطاب متوجها
بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في
الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل
مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد
ايمانا ولا كفرا وعقل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية
ان لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله
العبرة لا للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمة
الله عليه حتى ابطلوا ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم
يبلغه الدعوة انه معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل
شرك معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد
في الطرف الاخر والقول الصحيح في هذا الباب
هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز
النعم خلق متفاوتا في اصل القسمة وقد مر تفسيره قبل
هذا انه نور في بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض
يضيء به الطريق الذي مبداه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس
ثم هو عاجز بنفسه فاذا وضح الطريق كانت العين مدركة
بشعاعها وما بالعقل كفاية محال في كل لحظة ولهذا قلنا

في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة
ولم تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل
مرتدة ولم يبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها
ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت
من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم به انه غير مكلف
وكذلك نقول في الذي لم بلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شيء كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او عقده
ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا على
نحو ما قلنا في الصبي انه لا يكلف بمجرد العقل يريد به انه
اذا اعانه الله تعالى بالتجربة واهمله لدرك العواقب
لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة
رحمة الله عليه في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة
لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان
فلا بد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب
دليل قاطع لمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه
فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة نسلمها له من
الغي العقل من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعي
رحمة الله عليه فانه قال في قوم لم يبلغهم الدعوة
اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا واصحابنا رحمهم الله قالوا
لا يضمنون لانا لم نجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جملة من
يعذر على ما فسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام
وذلك انه لا يحدث في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية
فانما بلغه بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول فيتناقض
مذهبه وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه

بحال وانما وجبت نسبة الاحكام الي العلل بتيسير اعلي
العباد من غير ان يكون علة بدوانها وان يجعل العقل علة
بنفسه وهو باطل فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك والله اعلم
واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا الكلام
في هذا ينقسم قسمين الاهلية والامور المعترضة
باب بيان الاهلية وما تتصل بها الاهلية
ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب
فتنقسم قسمين واصلها واحد وهو الصلاح للحكم
فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب
ومن لا فلا واهلية الاداء نوعان كامل يصلح للزوم
العهدة وقاصر لا يصلح للزوم العهدة اما اهلية
الوجوب فبناء علي قيام الذمة وان الادمي يولد له
ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء بناء علي العهد
الماضي وقال تعالي واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم الاية وقال تعالي وكل انسان الزمناه
طايره في عنقه والذمة العهد انما يراد به نفس وذمة
لها ذمة وعهد حتي ان ولي الصبي اذا اشتري للصبي
شيئا كان ولد لزمه الثمن وقبل الاتصال هو جزء من
وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتي صلح ليجب له الحق
ولم يجب عليه واذا اتصل فظهر ذمته مطلقة
كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود
بنفسه فيجوز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه فكما ينعدم
الوجوب لعدم محله مع قيام السبب فلذلك يجوز
ان ينعدم لعدم حكمه ايضا فيصير هذا القسم منقسما
بانقسام الاحكام وقد مر التقسيم قبل هذا في اول

الفصل فاما في حقوق العباد فما كان غرما فالصبي
من اهل وجوبه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة
لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول
بالوجوب عليه متي صح سببه وما كان صلة لها شبه
بالمؤنة وهي نفقة الزوجات والقرابات لزمه ايضا
اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض واما الاخري
لمؤنة اليسار وكل صلة لها شبه بالاخرية لم يكن الصبي
من اهله مثل حمل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء
مقابلة بالكف عن الاخذ علي يدي الظالم ولذلك اختص
به رجال العشاير وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه
علي ما مر لانه لا يصلح لحكمه فبطل القول بلزومه ولذلك
القول في حقوق الله تعالي علي الاجمال ان الوجوب
لازم متي صح القول بحكمه ومتي بطل القول بحكمه بطل
القول بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب
كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله فينعدم
ايضا لعدم حكمه وقد مر تفسير هذه الجملة ايضا فاما
الايمان فلا يجب علي الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم
الاهلية للاداء ولذلك العبادات الخالصة المتعلقة
بالبدن او بالمال لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها
لعدم الحكم والاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق
الله تعالي وذلك فعل يحصل عن اختيار علي سبيل التعظيم
تحقيقا للابتلاء والصغر ينافيه وما تادي بالنايب
لا يصلح طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع
ذلك كان المال مقصودا وذلك باطل في جنس
القرب فلذلك لم يلزمه الصلاة والزكاة والصوم والحج

وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند
محمد رحمه الله لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة رحمة الله
عليه وابي يوسف رحمه الله اجتراء بالاهلية القاصرة
والاختيار القاصر وذلك بواسطة الولي ولزمه ما
كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما
كان عقوبة لم يجب ايضا اصلا لعدم حكمه ولهذا كان
الكافر اهلا لاحكام لا يراد به وجه الله تعالى لانه اهل
لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا
لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع
التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا
عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا
لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط
تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام
نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضيا وقد قال
بعض مشايخنا رحمهم الله بوجوب كل الاحكام على
الصبي لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم بالسقوط
بعذر الحرج وقد كان عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول
الذي اخترناه وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى وتقليدا
وحجة ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر
رمضان انه لا يقضي ما مضى وكذلك نقول في الحايض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم انتقل الى البدل
وهو القضاء لان الحرج لما عدم في ذلك بقي الحكم فوجب
القول بالوجوب واما الصلاة فقد بطل الاداء لما
فيه من الحرج فيبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام
محل الوجوب وقيام سببه ولذلك قولنا في الجنون اذا

امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج فبطل القول
بالاداء بطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا وهذا
في الصلاة والصيام معا واذا لم يمتد في شهر رمضان لزمه
اصله لاحتمال حكمه واذا عقل الصبي واحتمل الاداء
قلنا بوجوب اصل الايمان دون اداء به حتى صح الاداء
وذلك لما عرف الوجوب خبر من الله تعالى باسباب وضعت
للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب
تكليف وخطاب وانما ذلك في الاداء ولا خطاب
ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ فثبت انه غير
مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء مبني على كون الشيء
مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف
كالمسافر يؤدي الجمعة من غير خطاب ولا تكليف والاغماء
لما لم ينافي حكم وجوب الصوم لم ينافي وجوبه وكان
منافيا لحكم وجوب الصلاة اذا امتد فكان منافيا لوجوبه
واليوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا ثبته لم يكن
منافيا للوجوب ايضا والله اعلم ٥ باب ٧٦
اهلية الاداء واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل
اما القاصر فيثبت بقدرة البدل اذا كانت قاصرة
قبل البلوغ وذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه
بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل
يعرف بدلائل العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك
العواقب المستورة فيما يأتيه ويذره وذلك القصور
يعرف بالامتحان فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه البشر
فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال
في احكام الشرع والاحكام في هذا الباب منقسمة على

وما شوبه معنى المؤنه
محمد رحمه الله لما قلنا
عليه وابي يوسف ر
والاختيار القاصر و
كان مؤنة في الاصل و
كان عقوبة لم يجب ايض
الكافر اهلا لاحكام
لادائها فكان اهلا لا
لثواب الآخرة لم يكن
التي هي طاعات الله
عنه عندنا ولزمه ا
لاداية ووجوب حك
تقديم الايمان لانه
تعميم الاخره فلم يص
بعض مشايخنا رحمهم
الصبي لقيام الدمة
بعذر الجرح وقد
الذي اخترناه وهذ
وحجة ولذلك قلنا
رمضان انه لا تقضي
ان الصوم يلزمها لا
وهو القضاء لان الح
القول بالوجوب
فيه من الحرج فيبطل
محل الوجوب وقيام

ما مرنا اما حقوق الله تعالى فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا
عمده فيه بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب القول
بصحته من الصبي لما ثبت اهلية اداءه ووجد منه بحقيقته
لان الشيء اذا وجد بحقيقته لم ينعدم الا بمخرج من الشرع
وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره ولا
عمده فيه الا في لزوم اداءه وذلك يحتمل الوضع فوضع
عنه فاما الاداء فخالي عن العمده لان جرمان الارث يضاف
الى كفر الباقي ولذلك الفرقة ولان ما يلزمه بعد الايمان
من ثمراته وانما يعرف صحة الشيء من حكمه الذي وضع له
وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته الا ترى انها تلزمه اذا ثبت
له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عمده ومنها ما هو قبيح
لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به الا ترى انه
لا يرد علمه بوالديه فكيف يرد علمه بالله وكذلك الجهل
بغير الله تعالى لا يعد منه علما فكيف الجهل بالله واذا كان
كذلك لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في احكام
الآخرة وما يلزم من احكام الدنيا بالردة فانما لزمه حكما
لصحته لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت
تبعا ومن ذلك ما بين هذين القسمين فقلنا فيه بصحة الاداء
من غير عمده حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل لان اللزوم
لا يخلو عن عهده وقد شرعت بدون ذلك الوصف
وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم ولا وجوب قضاء لانها
قد شرعت كذلك الا ترى ان البالغ اذا شرع فيها على
ظن انها عليه وليس عليه ان اللزوم يبطل عنه وكذلك
اذا شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر فلا قضاء
عليه فقلنا في الصبي اذا احرم صح منه بلا عهده حتى اذا

ارتكب

ارتكب محظورا لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل
وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله لان القتل
يجب بالمحاربة لا بعين الردة ولم يوجد فاشبه ردة المراة
فاما ما كان من غير حقوق الله تعالى فثلثة اقسام ايضا ما
هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع
المحض فيصح منه مباشرته لان الاهلية القاصرة والقدرة
القاصرة كافية لجواز الاداء الا ترى ان مباشرة النوافل
منه صحت لما قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال
صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما هذا ضرب
تاديب وتعزير لا عقوبة فكذلك ما هو نفع محض من التصرفات
فانه مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول
بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك
اذا آجر الصبي او العبد المحجور نفسه ومضى عليه العمل
وجب الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة
ولا يشترط السلامة في الصبي الحر وكذلك اذا قاتل العبد
بغير اذن المولى الصبي بغير اذن الولي استوجب الرضخ
استحسانا ويحتمل ان يكون هذا قول محمد رحمه الله فانه
لم يذكر الا في السير الكبير ووجب القول بصحة عبارة
الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان
وكيلا لان الآدمي مكرم بصحة العبارة وعلم البيان قال
تعالى علمه البيان فكان القول بصحته من اعظم المنافع
الخالصة وفي ذلك توصل الى درك المضار والمنافع واهتداء
في التجارة بالتجربة قال تعالى وابتلوا اليتامى واما ما
كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته

وذلك مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة
ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي
عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض
بحال القضاء نفعا محضا لا يشوبه مضرة لان العين غير مامون
العطب والدين مامون العطب الا من قبل التوى وقد وقع
الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع
الخالصة واما ما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة
والنكاح وما اشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من
الاحتمال ويملكه برأي الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي
وقد صار اهلا يتصور منه المباشرة واذا صار اهلا للحكم
كان اهلا للسبب لا محالة مع نصاب نفع البيان وبوسع طريق
الاصابة وذلك بطريق ان احتمال الضرر في التصرف
يزول برأي الولي حتى يجعل الصبي كالبالغ وذلك في قول
ابي حنيفة رحمة الله عليه الا ترى انه صح بيعه بغبن فاحش
من الاجانب والولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه
جبر برأي الولي فصار كالبالغ وعند ابي يوسف رحمه الله ومحمد
رحمه الله بطريق ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه
كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه فلذلك قالا لا يملك
بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي وعن ابي حنيفة رحمة
الله عليه في التصرف مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية
اجازه لما قلنا وفي رواية رده لشبهة النيابة وذلك انه في
الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه الا ترى ان له
اصل الراي دون صفته فيثبت شبهة النيابة فاعتبرت في
موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا الاصل
قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزمه العهدة وبان المولى يلزمه

فاما اذا

الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وجهل مولى العبد الخالي فيما يتصرف فيه وجهل الشفيع
بالشفعة عذر الان الدليل خفي وفيه الزام فشرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي
يبلغه من غير رسالة العدالة او العدد وكذلك جهل المراة البكر بالنكاح الولي مثله وذلك
قوله في سليع الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ
رسول الامام وكذلك الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق يجعل عذرا الان الدليل
خفي في حقها ولانها دافعة بخلاف الصغيرة البكر اذا بلغت وقد انكحها اخوها فلم تعلم
بالخيار لو تعذر وجعل سكوتها الان دليل العلم في حقها مشهور غير مستور ولانها تريد
بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها
وبهذا افترق الخيار ان في شرط القضاء وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد رحمهم
الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد لعدم الاختيار فيصير العقد به
غير لازم ثم يفسخ لفوات اللزوم لان الخيار للفسخ لا محالة فيصير هذا بالفسخ متصدقا
على الاخر بما فيه الزام له فلا يصح يعلمه فان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث
بلا شرط عدالة وبعد الثلث لا يصح وان بلغه فضولي شرط فيه العدد او العدالة
عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وان وجد احدهما صح التبليغ في الثلث
وبعد الفسخ وبعد الثلث لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار
مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه

فصل القسم الثاني

وهو السكر وهو عان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره
على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش
فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون او شرب لبنا فسكر
به وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير
او العسل فسكر منه حتى لم يعد عنده في ظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع بمنزلة
الاغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو
فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور في النوادر واما السكر المحظور
فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ
المعتق لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله فانما حل

بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من
الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد وهذا السكر بالاجماع لا ينافي الخطاب قال تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر فلا شبهة فيه
وان كان في حال الصحو فكذلك الا ترى انه لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت
انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع كلها وتصح عباراته
كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وانما ينعدم بالسكر القصد دون العبارة
حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم يبن منه امرأته استحسانا واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه
كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف
او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل بفرطه فبدليله اولى واذا
زنى في سكره حد اذا صحا واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او تقوم
عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يوجد به الا حد القذف وانما لم يوضع عنه الخطاب
ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور يغلبه فان كان بسببه معصية لم
يعد عذرا وكذلك اذا كان مباحا مقيدا وهو ما يتلهى به الاصل واذا كان مباحا جعل
عذرا واما ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لان
السكر جعل عذرا وما يبتنى على صحة العبارة فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا واما
الحدود فانها تقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة الا ان
من عادة السكران اختلاط الكلام هو اصله ولا ثبات له على الكلام الا ترى انهم اتفقوا ان
لا يثبت بدون هذا الحد وقد زاد ابو حنيفة رحمه الله في حق الحدود فيحتمل ان
يكون حده في غير الحد هو ان يختلط كلامه ويهذي غالبا واذا كان كذلك اقيم السكر
مقام الرجوع فلم يعاين فيما يعاين من اسباب الحد وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع
ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار بعد القذف **فصل** الهزل وهو القسم الثالث
واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجد
وهو ان يراد بالشيء ما وضع له فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا
ينافي الرضا بالمباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار
جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب هذا تفسير الهزل

قبل هذا الحد وهو اصلي كان على هذا الاختلاف وقد بينا من قبل
ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم
الوجوب وهو الثواب في الآخرة اذا احتمل الاداء الا ترى ان
الجنون يرث ويملك وذلك ولاية الا ان ينعدم الاداء فيصير الوجوب
عدما بناء عليه ولهذا قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال
في الاموال على الكمال لانه اهل لحكمه على ما قلنا واذا ثبتت الاهلية
كان هذا العارض من اسباب الحجر والحجر عن الاقوال صحيح
فتفسدت عباراته وقلنا لما لم يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد والاداء
فلم يكن حجرا لان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولكن الايمان
مشروع في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذا قال في الجامع ولم
يصح التكليف بوجه الا في حقوق العباد فان امرأة المجنون اذا اسلمت
عرض الاسلام على ولي المجنون دفعا للظلم بقدر الامكان وما كان
ضررا محتملا للسقوط فغير مشروع في حقه وما كان نفعا لا يحتمل
العفو فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه واما الصغير
في اول احواله فمثل المجنون ايضا لانه عديم التمييز والعقل واما اذا
عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك
يسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضيته لا عما
حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه
احكام ثبت بناء على صحة الايمان وفي جعلت تبعا للايمان
الفرض وكذلك اذا بلغ لم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان
الاول نفلا لما اجزى عن الفرض ووضع عليه التكليف والزام الاداء
وجملة الامر ما قلنا انه يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة
فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل
العفو وكذلك لم يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر
والرق لان الرق ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية

وانعدام الحق لانعدام سببه او عدم اهليته لا يعد جراء والعهدة
نوعان خالصة لا تلزم الصبي بحال ومشوبة توقف لزومها على راي الولي
ولما كان الصبا محجرا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاعتبار
واما الغفلة بعد البلوغ فمثل الصبا مع الغفلة في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة
القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من المال فليس
بعهدة لكنه شرع جبرا ولكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة
المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي وتولى عليه ولا يلي على غيره
وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت
امراته عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر والصبا محدود فوجب
تاخيره واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان واما النسيان
فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا وفي حقوق
العباد لا يجعل عذرا لان حقوق العباد مبنية على حاجتهم وحاجتهم لا تسقط
وحقوق الله ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق
الدعوة مثل النسيان في الصوم واما باعتبار حال البشر مثل التسمية
في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب
الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان
ليس بعذر من جهتهم والنسيان ضربان اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير
وهذا يصلح للعتاب والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في
غير الذبيحة لانه مثل المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية
حتى ان سلام الناسي في الصلاة لما كان غالبا عد عذرا واما النوم فيعجز
عن استعمال قدرة الاحوال فاوجب تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع
الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه
حرج واذا كان كذلك لم يسقط الوجوب قال عليه السلام من نام عن
صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ونافى الاختيار
اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام وغير ذلك والمصلي

اذا قرا في صلاته وهو نايم في حال قيامه لم تصح قراءته واذا تكلم النايم في صلاته
لم تفسد صلاته واذا قهقه النايم في صلاته فقد قيل تفسد صلاته ويكون
حدثا وقيل تفسد صلاته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلاته
والصحيح ان لا يكون حدثا ولا تفسد الصلاة ايضا لان القهقهة جعلت حدثا
في موضع المناجاة لقبحها وسقط ذلك بالنوم ولا تفسد الصلاة ايضا
لان النوم يبطل حكم الكلام واما الاغماء فانه ضرب مرض وفوت قوة
حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم غير معصوم عنه والاغماء في فوت الاختيار
وفوت استعمال القدرة مثل النوم حتى منع صحة العبارات وهو اشد
منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافي القوة اصلا الا ترى ان النايم اذا
كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه نعمة لا توجب الاسترخاء والاغماء بكل حال يكون
حدثا والنوم لازم باصل الخلقة فكان النوم من المضطجع في الصلاة اذا لم يتعمده
حدثا لا يمنع البناء والاغماء من العوارض النادرة في الصلاة وهو فوق الحدث
فلم يلحقه ومنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله جبرا لان
الاغماء مرض ينافي القوة اصلا وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به
الاداء واذا بطل الاداء بطل الوجوب على ما قلنا وهذا استحسان وكان القياس
ان لا يسقط شيء من الواجبات مثل النوم وامتداده في الصلاة ان يزيد على يوم
وليلة على ما فسرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في الصوم نادر
وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر وفي ذلك جاء السنة فلم يوجب حرجا
واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور
الحكمية به يصير المرء عرضة للملك والابتذال وهو وصف لا يحتمل التجزي
فقد قال في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لعلان انه يجعل عبدا في
شهادته وفي جميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض
لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله في شهاداته وسائر احكامه واما هو
مكاتب وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتبار انفعال العتق ولا يتصور فيه
واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق وقال

ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة الملك متجزي تعلق به حكم لا يتجزى
وهو العتق لانه عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط
الملك فلو سقط بعضه فقد وجد شطر علة العتق وصار ذلك كاعداد
اعضاء الوضوء انها متجزية تعلق بها اباحة الصلاة وهي غير متجزية وكذلك
اعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق يبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالا
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة الاسلام لعدم
اصل القدرة وهي اليد بنية لانها للمولى الا ما استثني عليه في ساير القرب البدنية
بخلاف الفقير لانه مالك لما حدث من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة
الاصلية فاما الزاد والراحلة فللتيسر فلم يجب وصح الاداء والرق لا ينافي مالكية غير
المال وهو النكاح والدم والحيوة وينافي كمال الحال في اهلية الحال الكرامات
الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الدمة والحل والولاية حتى ان دمه ضعفت برقه
فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب ولذلك قلنا ان الدين
متى ثبت بسبب لا تهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة
لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه فاذا لم
يثبت في حق المولى تاخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور
ومثل ان تزوج امراة بغير اذن مولاه فدخل بها لان تقوم البضع انما ثبت بشبهة عقد
عدمت في حق المولى وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتسع بالحرية
وينقص بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين وكذلك حل النساء ينقص بالرق
الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر وقارن العقد
التنصيف في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق يتنصف لكن الواحدة لا تبين
منكاما لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء عدد
الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم فكان
الطلاق بالنساء ولذلك انتقصت الحدود في حق العبد ولذلك تنتصف القسامة و
انتقصت قيمة نفسه لما قلنا من انتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة توجب نقصان
بدل دمه عن الدية لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف

وهذا نقصان

وهذا نقصان في احدهما لا بالعدم الا ترى ان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل
للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان
في الدية وهذا عندنا في المادون انه متصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن غير لازمة
وبالكتابة لازمة وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب
لان السبب شرع لحكمه ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا وقلنا ان اهلية
التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين واذا صار
اهلا للحاجة كان اهلا للقضاء واذا في طريقه اليد وهو الحكم الاصلي لان الملك
ضرب قدرة شرع للضرورة وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان
يثبت دينا في الذمة في الكتابة واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو
والمولى يخلفه فما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك
وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المادون والرق لا
يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة بالايمان ودار الايمان والعبد
فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصانا في الجهاد لما قلنا
في الحج ان الاستطاعة للحج والجهاد غير مستناة على المولى ولذلك قلنا لا يستوجب السهم
الكامل وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولذلك تبطل امانته عند ابي حنيفة رحمه الله
وابو يوسف لانه تصرف على الناس ابتداء ولاية غير مالك للجهاد اصلا واذا كان
ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية بالاذن لكن الامان بالاذن يخرج عن اصل الولاية
من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته
رمضان وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص وصح بالسرقة المستهلكة وبالقا
صح من المادون وفي المحجور اختلاف معروف عند ابي حنيفة رحمه الله يصح بهما وعند محمد
رحمه الله لا يصح بهما وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحدود دون المال وذلك اذا لاه
المولى وعلى هذا الاصل قلنا في جنايات العبد خطا ان رقبته تصير جزاء لان العبد ليس
من اهل ضمان ما ليس بمال ولكنه صله الا ان يشا المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل عند
ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل بالاقلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا اصل لا يحتمل
فروعه واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة ولكنه لما كان سببا للموت

والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض
من اسباب تعلق حق الوارث والغريم ولما كان عجزا شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما
كان من اسباب تعلق الحقوق كان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض فيما
لا يتعلق به حق غريم ولا وارث وانما ثبت به الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله فقيل
كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب للحال ثم التدارك بالنقض ان احتيج
اليه مثل الهبة وسع المكاتبات وكل تصرف لا يحتمل النقض جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم او وارث وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا لكن
الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلافا على الورثة بالقليل لعلم ان الحجر
والتهمة فيه اصل ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة
ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا يصح البيع منه اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله وبطلت
اقراره له للتهمة لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقراره باستيفاء دينه من الوارث
وان لزمه في صحته وتقومت الجودة في حقهم لتهمة العدول عن خلاف الجنس الى الجنس
كما تقومت في حق الصغار وحجر المريض عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا
اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى ماليا كان من الثلث وكذلك اذا اوصى بذلك
عندنا ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صون ومعنى في حق اسهم ومعنى في
حق غيرهم فصار اعتاقه واقعا على محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان
حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا
اصل لا عصى فروعه واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية توجه لكن الطهارة
عنهما شرط لصحة الصوم شرط للصلاة وقد شرعت تصفية اليسر في فوت الشرط
فوت الاداء وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك وضع عنهما
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا ايضا بخلاف الفاسد فلم يعد
الى القضاء ولم يكن في قضائه حرج فلم يسقط اصله واحكام الحيض والنفاس كثيرة
لا عصى عددها واما الموت فانه محجر كله مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف
حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الاخرة
فاما احكام الدنيا فانواع اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع

عليه لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فهذه احكام
الدنيا واما القسم الاول فقد وضع عنه الخطاء لفوت عزمه وهو الاداء عن اختيار
ولهذا قلنا ان الزكوة تبطل عنه وكذلك سائر القرب وانما يبقى عليه المأثم واما
القسم الثاني فانه ان كان حقا متعلقا بالعين بقي بقاءه لان فعله فيه غير مقصود وان
كان دينا لم يبق لمجرد الذمة حتى يضم اليه مال وما تولد به الدم وهو دمه القتيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا فقيل
انها لا تحتمل الدين بنفسها ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح وهو قول
ابي حنيفة رحمه الله كان الدين ساقط لان ثبوته بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة
وقد عدمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيكفل به عنه رجل ضمن لان ذمته في
حقه كاملة وانما ضمنت المالية البدنية في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يصح لان الدين مطالب به لكنا عجزنا عنها والحوالة انه غير مطالب به لان ذلك
انعدام المعنى في محل الدين لا العجز بالمعنى فينا ولهذا الزمة الدين مضافا الى سبب
صحيح في حيوته ولهذا صار الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه
بطريق الصلة بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث واما الذي شرع له فبناء على
حاجته لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر
والموت لا ينافي الحاجة فبقي له ما يقضي به ولذلك بعث الرسل على حكم ملكه
عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ولذلك صحت وصاياه
كلها واقعة ومفوضة ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لان
المكاتب مالك لحكم عقد الكتابة وهي مشروعة لحاجة المكاتب وهي اقوى الحوائج
الا ترى انه يرغب فيه حتى بعض الملوك واذا اداها بقاء مالكية المولى بعد موته
ليصير معتقا فلا تبقى هذه المالكية ليصير معتقا اولى واما المملوكية فانها تابعة
في البقاء ولهذا وجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظرا له من وجه حتى صرفت
الى من يصلح نسبا او سببا ودينا او دينا لا نسب وسبب ولهذا صار
التعليق الموت يخالف سائر وجوه التعليق لان الموت من اسباب الخلافة
فيصير التعليق وهو كائن بيقين ايجاب حق للحال بطريق الخلافة عنه الا

ترى ان الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث ثبت به حق يصير
به المريض مجورا فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال من ميراثه فينظر من بعد فان
كان الحق لازما باصله مثل حق العبد بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى للزوم
في نفسه وللزوم في سببه وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك
كام الولد فانها استحقت شيئين حق العتق لما بينا وسقوط التقوم عند ابي حنيفة رحمه
الله لان التقوم بالاحراز يكون وقد ذهب لان الامة في الاصل محرز لما لينتها
والمتعة منها تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة للمتعة والمالية تابعة
محرزة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو عزة المالية
وانتسخت بعزة المتعة فتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون
الثاني ولهذا قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج
مالك فبقي ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بعد الموت
بخلاف المراة اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة فلا يبقى
حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا علاقة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك
لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد الا ترى انه مؤكد الحرمة والمال
والحرمية واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثاني وقد
وجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد
وقعت الجناية على حق اوليائه من وجه لاستماعهم بحيوته فاوجبنا القصاص
للورثة ابتداء والسبب قد انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث قبل موت
المجروح وصح عفو المجروح ايضا ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث
لما قلنا ان العرض بدرك الثار وان سلم حيوة الاولياء والعشاير وذلك يرجع
اليهم لكن القصاص واحد لانه حز اقل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا
عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا كان سايرهم
صغارا عند ابي حنيفة رحمه الله ولا ملك اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو
ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله
في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة

البينة واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص
وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه هو
الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوايج الميت فجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له
لا يتعلق بالقصاص ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق
الخلف الاصل لاختلاف حالهما ولهذا اوجب القصاص للزوج والزوجة لان النكاح
يصلح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا اوجب بالزوجية نصيبا في الدية الا ترى
ان للزوجة مرتة تصرف في الملك صارت كالنسب واما احكام الاخرة فاربعة ما
يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة
لان القبر للميت كالرحم للماء وكالمهاد للطفل وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دار
او حفرة نار وكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء
في الابتداء تنويها لشانه ومباهاة له على اخدانه

باب العوارض

المكتسبة وهي نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر
والهزل والسفه والخطاء والسفر والذي من غيره الاكراه اما الجهل فاربعة انواع
جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا في الاخرة وجهل هو دونه لكنه باطل
وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فالكفر من الكافر لا يصلح
عذرا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة الكافر على خلاف
حكم الاسلام اما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها تصلح دافعة للتعرض
ودافعة لدليل الشرع في الاحكام الذي يحتمل التغير لتصير الخطاب قاصرا
عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم ومكرا عليهم وتركا لهم على الجهل ولم يبدا
لعقاب الاخرة والخلود في النار وحقيقة قوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن
وجنة الكافر فاما في حكم لا يحتمل التبديل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة
بحال وينبني على هذا انه يجعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم
في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك وكذلك
الختان ويرجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال اذا وطيها بذلك ثم اسلما
كانا محصنين حتى لو قذفا احدا قاذفهما واذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح تقضي

بها عنده ولا يصح حتى يترافعا فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة
متعدية الا ترى ان المجوسي اذا تزوج امراة ثم هلك عنها وعن بنت اخرى
انهما ترثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح
حجة على الاخرى وكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة
وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تجعل حجة متعدية قيل له هذا ناقض لانا
جعلنا الديانة عبارة لان باحد نصف العشر من خمور اهل الذمة والعشر من
خمور اهل الحرب خلافا للشافعي رحمه الله عليه وهذه غير متعدية بل هي
حجة عليهم الا انه لا يوخذ من الخنزير لان امام المسلمين ليس له ولاية
حماية الخنزير لنفسه فلا يتعدى وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى
وحقيقة الجواب ان لا نجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت
بالديانة الا دفع الالزام بالدليل فاما التقوم فباق على الاصل وذلك شرط الضمان
لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف لكن باتلاف المتلف واذا لم يصف الى تقوم المحل
لم يصر متعدية وكذلك احصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة هو القذف
واما النفقة فانها شرعت بطريق الدفع في الاصل الا ترى ان الاب يحبس
بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذا تصدق قتله ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل
قصاصا واذا كان كذلك صارت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لان صلة
مبتداة لو وجبت بديانتهما كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة واذا لم يصح مرافعة
احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا هذا جواب قد قيل والجواب عندي
عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد اقاما بصحته فاحد الزوج بديانته ولم يصح
منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما لانه لم يلزم هذه الديانة
فاما القاضي فانما لزمه القضاء بالتقليد دون الخصومة واما ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله فكذلك قالا ايضا الا انهما قالا ان تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير
واباحته كان حكما ثابتا اصليا فاما اذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول
فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا الا ترى انه كان لا يصلح للرجل اخته في بطن
واحد في زمن ادم عليه السلم واذا كان كذلك لم يجز استبقاؤه بقصر الدليل ولان حد

القذف من جنس ما يدرء بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم شبهة
بالنفقة على الطريق الاول باطلا لما قلنا واما على هذا الطريق فلانها من جنس الصلة
المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الحاجة
الدائمة بدوام الجنس لا يردها المال المقدر فتحققت الحاجة لا محالة واما الشافعي رحمه
الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام
فلا يثبت والجواب ان تقويم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة ونفس العصمة
الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظا عن التعرض ايضا وقد بينا ما يبطل مذهبه
وتبين ان ما قلنا من باب الدفع ايضا فلا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانتهم
بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم انه حقيقة تحريم الربوا وذلك مثل حياتهم
فيما ايتمنوا الى كلهم لانهم نهوا عن ذلك فكذلك الربوا وذلك كاستحلالهم واما القسم
الثاني فحمل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة وحمل الباغي لانه مخالف
للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه فكان باطلا كالاول الا انه متاول بالقران فكان
دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه
فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة
له تضمن وكذا سائر الاحكام يلزمه واذا صار للباغي منعة سقط عنه ولانه الالزام
فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ بضمان ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل
اسراهم والتذفيف على جرحهم ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم نحرم عن
الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والسلم حق وهم لم يخرجوا ايضا ان قتلوا عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله لان القتل منهم في حكم الديانة بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء
على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة ووجب حبس اموالهم زجرا لهم ولم يملك
اموالهم لان اصل الدار واحدة وفي حكم الديانة مختلفة فثبت العصمة من وجه دون
وجه فلم يجعل الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان الدار
مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل
وجه وكذلك حمل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة وائمة
الفتوى او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فمردود باطل ليس

بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ومثل القول بالقصاص في القسامة ومثل
استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي لانا امرنا بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم وعلى هذا ينبغي ما سقد فيه قضاء القاضي
وما لا ينفذ واما القسم الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في غير موضع
الاجتهاد ولكن في موضع الشبهة اما الاول فان من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى
العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه فالعصر فاسدة لان هذا جهل على خلاف
الاجماع وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزى عنه جاز ذلك لانه جهل
في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قتل له ولي لا يعفو احدهما
عن القصاص ثم قتله الثاني وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل واحد
منهما قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط
بالشبهة وكذلك صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة قد افطرته وعلى ذلك
التقدير لم تلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير ومن زنى بجارية امراته او جارية والده وظن
انها تحل له لم يلزمه الحد فبصير الجهل والتاويل في موضع الاشتباه شبهة في
الحد ودون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته وكذلك
حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى
الذمي اذا اسلم ثم شرب وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد هذا بناء على الاصل الذي ذكرنا واما
القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر انه يكون عذرا الا في الشرائع
حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل
خفاء الدليل في نفسه وكذلك في اول ما نزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في
قصة اهل قبا وقصة تحريم الخمر قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم وقال ليس على
الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام
فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فانما اتي من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل
فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم والماء موجود فصلى لم يجز وكذلك جهل الوكيل
بالوكالة وجهل الماذون بالاذن يكون عذرا لان فيه ضرب ايجاب والزام فلا بد من علمه
الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو مخير وجهل

فاما اذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته
عندنا وان كان فيها نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للورثة
الا ترى انه شرع في حق الصبي وفي الانتقال الى الانصباء ترك
الافضل لا محالة الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق
في النكاح ولم يشرع في حق الصغير فكذلك هذا ولذلك قلنا لا يجوز
ان يختار الصبي بين الابوين بعد الفرقة لانه من جنس ما يتردد بين
النفع والضرر والغالب من حاله الميل الى الهواء والشهوة والولي
في موضع النزاع ليس بولي فبطل اختياره وقد خالفنا الشافعي
رحمة الله عليه في هذه الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء
من اصول الفقه فكفى به حجة عليه ولم يعتد بخلافه لانه قد قال
بصحة كثير من عباراته في اختياره احد الابوين وفي الانصباء في
العبادات وقال بلزوم الاحرام من غير نفع وابطل الايمان
وهو نفع محض وليس له فقه في شيء من ذلك الا شيا موضوعا
وهو ان كل من كان مولى عليه لم يصلح وليا لان احدهما سمة العجز
والثاني اية القدرة وهما متضادان الا ان الاصل فاجرى هذا الفصل
في الفروع وطرده بلا فقه معقول فقال يصح اختيار احد
الابوين ولا يصح اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة في
قول يصح منه دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لانه
لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي وعندنا لما
كان قاصر الاهلية صلح مولى عليه ولما كان صاحب اصل
الاهلية صلح وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه مولى عليه
واذا جعلناه مولى لم نجعله وليا وانما هذا عبارة عن الاحتمال
وهو راجع الى توسع طريق الاصابة والنيل وهذا هو المقصود
لان المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا التردد
في السبب لسلامة الحكم على الكمال وانما الامور بعواقبها

والله أعلم ○ باب الامور المعترضة على الاهلية للعوارض

نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت اما المكتسب فانه نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به الاداء فينعدم الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم والاغماء وذلك انه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء صلوات الله عليهم عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا غير اصلي ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله هو والاول سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيلحق هذا الاصل بالحكم الذي لم يستوعبه العارض وذلك في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان وحد الامتداد مختلف باختلاف الطاعات فاما في الصلوات فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله ليصير سنا فيدخل في حد التكرار واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله الوقت فيه مقام الصلاة تيسيرا فاعتبر الزيادة بالساعات وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بالحول وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله واقام ابو يوسف رحمه الله اكثر الحول مقام كله فيما يمتد عملا بالتيسير والتخفيف فاذا زال

قبل

واثره وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط والتلجئة في الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهلية ولا الوجوب شيء من الاحكام ولا عذر في وضع الخطاب حال لكنه لما كان اثره ما قلنا وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم في حق حكم الرضاء والاختيار فيجب تخريجها على هذا الحد وذلك على وجوه اما ان يدخل التلجئة والهزل فيما لا يحتمل النقض او فيما يحتمله فهذا وجه وما ان يدخل على الاقرار بما يفسخ ولا ووجه اخر ان يدخل فيما ينبني على الاعتقاد وذلك وجهان الايمان والردة فاما اذا دخل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على الشاء او على ان لم يحضرهما شيء او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل باصله ثم اتفقا على الشاء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط موقتا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كرجل باع عبدا على انه بالخيار او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه جاز وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون مقدرا بالثلث ولهذا لم يقع الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض ودلالة هذه الجملة ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم انه لا ينافي الايجاب وانما دخل على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله في الحالين فجعل ابو حنيفة رحمه الله صحة الاجارة اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله اذا سكتا او اختلفا انه لم يحضرهما شيء فان العقد باطل وان اختلفا فالقول لمن يدعي البناء فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها الا ان يوجد النص على ما يقضها كذلك حكي محمد رحمه الله عن ابي يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله قول في كتاب الاقرار لكنه قال قال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم وقول ابي يوسف رحمه الله فيما اعلم ليس بشك في الرواية لان من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم ومنهم من اعتبر هذا بقول

الشاهد عند القاضي اشهد ان هذا على الف درهم فيما اعلم انه باطل فلا يثبت الاختلاف
والصحيح هو الاول وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف رحمه الله لا يفتوي ابي حنيفة
رحمه الله قال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه متعلق في الظاهر جد
لان الهزل غير متصل به نصا فهو اولى بالتحقيق من المواضعة وهما اعتبرا العادة وهو تحقق
المواضعة ما امكن الا ترى انها اسبق الامرين وقال ابو حنيفة رحمه الله الآخر ناسخ واما
اذا اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالغبن على احدهما هزل وتلجية فان
اتفقا على الاعراض كان الثمن الثمن وان اتفقا ان لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل
والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف
الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة
فان الثمن الفاحش عند ابي حنيفة رحمه الله ايضا لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة يجعله
شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف
اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة
وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل في روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول واما
اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك لجيد وان الثمن لا كاد ادرهما فان البيع جائز
على كل حال فاهنا فرق ابو يوسف ومحمد رحمهم الله بين هذا وبين الهزل في القدر
قالا لان العمل بالمواضعتين ممكن به لان البيع يصح باحد الالفين والهزل الالف الاخرى
شرط لا طالب له فلا يفسد البيع فاما هاهنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع
المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد
اولى واما فيما لا يحتمل النقض فثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه
تبعا وما كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر فذلك كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به
دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا ترى ان لا يحتمل خيار الشرط
واما الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى اوجه اما ان يهزلا باصله او بقدر
البدل او بجنسه اما الهزل باصله فباطل والعقد لازم واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا

على الاعراض

الزمان وظهرت الخبرة والتجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة
فيسقط المنع لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين النص فاذا دخله شبهة اه فصار
الشرط في حكم الموجود بوجه وجب جزاؤه واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال
ابو حنيفة رحمه الله لما كان السفه مخالفا وتركا لما هو الواجب عن علم ومعرفة لم يجز
ان يكون سببا للنظر الا ترى ان من قصر في حقوق الله تعالى وسفها لم يوضع عنه الخطاب
نظرا بل كان موكرا لازما فقد يحبس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل في ذلك
عبارة الله لا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله النظر
واجب حقا للمسلمين وحقا لدينه لا لسفهه الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا
والآخرة وان اصر عليها وقاساه منع المال وقال ابو حنيفة رحمه الله النظر من هذا الوجه جائز
لا واجب كما في صاحب الكبيرة بل يحبس اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهاهنا يتضمن ضررا فوقه وهو
وقف اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف منع المال لما قلنا انه غير معقول ولانه
عقوبة لا يحتمل المقايسة ولان الحجر للاهلية نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فبطل القياس
لابطال اعلى النعمتين باعتبار ادناهما وقالا هذه الامور صارت حقا للعبد وقفا به فاذا
ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن للمسلمين حق في غير المال وهذا
قياس ما روي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ماله مما يضر بغيره انه يمنع
عنه فصار الحجر عندهما مشروعا طريق النظر وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا
فلا يلحق بالصبي خاصة ولا بالمريض ولا بالمكره ولكن يجب اثبات النظر بابي اصل امكن اعتباره
على ما هو مذكور في المبسوط وهو انواع عندهما الحجر بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند
محمد رحمه الله بنفس السفه اذا احدث بعد البلوغ او بلغ كذلك وقال ابو يوسف رحمه الله لا بد من
حكم القاضي لان باب النظر الى القاضي والنوع الثاني امتناع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين
باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك ضرب حجر والثالث
ان يخاف على المديون ان يلحق امواله بيع او اقرار فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء
الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب لعلم طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان
يكون السفه من اسباب النظر لا لكنه بمنزلة الفصل من الاولياء القسم الخامس وهو السفر عقوبة عليه
السفر هو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها على ما عرف فانه لا ينافي سببا من الاهلية

ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لانه من اسباب المشقة لا محالة
بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا واختلفوا في اثره في الصلاة فهو عندنا سبب للوضع اصلا حتى
ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة لا علة
العزيمة كما قيل في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان حقيقيان اما الاولان
فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة قالت عائشة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص والثاني انا وجدنا
الفصل على ركعتين اداء اثبت عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا حد النوافل واما الدليلان
الحقيقيان فاحدهما ان هذه رخصة اسقاط لان ذلك حق وضع عنا مثل وضع الاصر والاغلال
قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا فقال عليه السلام ان الله تعالى
تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وحق الصلاة علينا حق لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه
فكانت صدقته اسقاطا محضا لا يحتمل الرد ارايت ان عفو الله عنا الا نأمر وهبته العتق من
النار احتمل الرد هذا يعرف ببداية العقول بخلاف الصوم لان النص اوجب تاخيره
بالسفر لا سقوطه فبقي فرضا صح اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وفي الصلوة رخصة اسقاط
ونسخ فانعدم اداؤه والثاني ان العبودية بنا في المشية المطلقة والاختيار الكامل وانما
ذلك من صفات الباري عز وجل فاما للعبد اختيار ما يرتفق به ولله تعالى الاختيار
المطلق يفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حق يلزمه الا ترى ان الحالف اذا حنث في
اليمين خير بين انواع الكفارة ترفقا اختيارا وفي مسئلتنا لو ثبت الاختيار بين القصر والاكمال
لكان اختيارا في وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرفق واليسر متعين في القصر من كل وجه
فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية وهذا غلط ظاهر خطاء بين الا ترى
ان المدبر الا ترى ان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين
الدية وهي عشرة الاف وكذلك اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته لزم قيمته
اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب في جنايته واذا كان كذلك علم
ان الاختيار المطلق لا رفق في اختيار الكثير على القليل والجنس واحد ويخير في جناية العبد
بين اسلامه رقبته وقيمته الف درهم وبين الفدا بعشرة الاف درهم لان ذلك قد يقبل رفقا
وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار الكثير على القليل فبقي اختيارا مطلقا ومشية وهي ربوبية وكذلك

باطل

باطل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا ليس كذلك فما الثواب الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر الا ترى
ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وان ظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا على
ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناء على حكم الآخرة وهذا بخلاف الصوم في السفر لانه مخير
بين وجهين لان كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه لان الصوم في السفر يتضمن يسر
موافقة المسلمين وذلك يسر لا شبهة ويتضمن عسر اعكام السفر والتاخير الى حالة الاقامة يتضمن
عسرا من وجه وهو عسر الانفراد ويسرا من وجه وهو الاستمتاع بحال الاقامة فصح التاخير
لطلب الرفق بالوجهين مخيرا بين وجهين مختلفين كان ذلك عبودية والله اعلم وانما يثبت هذا الحكم بالسفر
اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء وطهره في قضائه واذا لم يتصل به فلا
ولما كان السفر من الامور المحتاج ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل ان المسافر اذا نوى الصيام
في رمضان وشرع لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر حل له لانه سبب ضرورة
للمشقة وهذا هو ضرورة لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة
واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا افطر
لا يجب الكفارة عندنا واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر
مكتسب وهذا سماوي واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عنه عليه السلام
وان لم يتم السفر علة لعدم تحقيقا للرخصة الا ترى انه اذا نوى رمضانه صار مفطرا وان كان في
في غير موضع الاقامة لكن السفر لما لم يتم علة كانت شبهة الاقامة معنى للعارض لا ابتداء علة
واذا سار قلنا ثم نوى الاقامة في غير موضع الاقامة لم يصح لان هذا ابتداء اعجاب فلا يصح في غير
محله واذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر الابق وقاطع الطريق كان من اسباب الرخص عندنا
وقال الشافعي رحمه الله ليس ذلك من اسباب الرخص لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد الاية
ولانه عاص في هذا السبب فلم يصلح سببا رخصة وجعل معدوما زجرا وتنكيلا كما سنبين
في المنكر قلنا نحن ان سبب وجوب الرخص موجود وهو السفر واما العصيان فليس فيه
بل في امر ينفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي على المسلمين والتعدي عليهم بقطع
الطريق الا ترى ان ذلك ينفصل عنه فان التمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية وكذلك
البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع
على محل آخر الا ترى ان الرجل قد يخرج عاريا ثم قد يستقبله الغير فيعدو له فيقطع عليهم فصار

النهي عن هذه الجملة سببا المعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا فلا
يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة لان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع بخلاف السكر
لانه عصيان بعينه فلم يصح ان يتعلق الرخصة باثره ويتبين ان قوله تعالى غير باغ ولا عاد في نفس
الفعل وذلك ان يعدي المضطر عن الذي به تمسك محمد وصيغة الكلام ادل على هذا مما قاله
واحكام السفر اكثر من ان يحصى الفصل السادس وهو الخطاء هذا النوع نوع جعل عذرا صالحا
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا يأثم ولا يؤاخذ
بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجرية الافعال ولا يجب على المعذور ولا يجعل عذرا في حقوق
العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطي لانه ضمان مال لا جزاء فعل ووجبت الدية
لكن الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا ووجبت
عليه الكفارة لان الخاطي لا يملك ضرب تقصير فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة
لانه جزاء قاصر وصح الطلاق عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالنائم
ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمد
الرضا والجواب عنه ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل
حرج فقيل يسير او ليس في اصل العمل بالعقل حرج في دركه والنوم ينافي اصل العمل به ولا
حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يقضي بالظاهر
ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه في صفات الله تعالى فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما
دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند
قيام كمال العقل ولما كان الخطاء لا يخلو عن ضرب تقصير لم يصلح سببا للكرامة الا تراه صالحا
للجزاء ولهذا قلنا ان الناسي استوجب ثناء الصوم من غير اداء وجعل الناقص عرفا في حقه
فلم يلحق به الخاطي واذا جرى البيع على لسان المرء خطاء بلا قصد وصدقه خصمه عليه
يجب ان ينعقد ويكون البيع لبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا واما الفصل
الاخر هو فصل الاكراه وهو يلتقي انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي
ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجي ونوع اخر لا يعدم الرضا وهو
ان يهدد بحبس ابيه او ولده وما جرى مجرى ذلك والاكراه بجملته لا ينافي ولا يوجب بعض
الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يتحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين فرض

وحظر

وحظر واباحة وذلك انه خطاب فيأثم مرة ويوجر اخرى ولا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط
لبطل الاكراه الا ترى انه حمل على الاختيار وقدر وافق الحامل فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان الاختيار
طائعا في عين ما اكره عليه فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شرعي شيء من الاقوال
والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطابع وانما اثر المكره اذا تكامل في تبديل النسبة
واثره اذا قصر في تفويت الرضاء فاما في الاهدار فلا فهذا اصل هذه الجملة عند الشافعي رحمه
الله ان الاكراه الباطل اذا جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان
او قولا لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما
في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده الا ترى انه يعدم
العصمة في دفع الضرر عنه ويبطل البيع والاقرار كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم
الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل فان امكن ان ينسب
الى المكره نسب اليه والا يبطل اصلا ولهذا قال في الاكراه على اتلاف مال ان الضمان
على المكره وقال في الاقوال جميعا انها تبطل وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار
انه لا شيء على الفاعل ولان المرء على المكره وقال في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل
لانه لم يحل له الفعل وكذلك قال في المكره على القتل انه يقتل لما قلنا واما المكره فانما اصل
التسبيب وقال في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه وان كان
حربيا صح لان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جائز بعد الاختيار قائما وكذلك القاضي
اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق
صح لما قلنا وذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا عن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم
الرضاء في السبب ويعدم الرضاء في الحكم دون الاختيار فكان دون الهزل وشرط الخيار
ودون الخطاء لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد
ان امكن فيجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار بمنزلة عدم
الاختيار فيصير آلة للمكره فيما عمل ذلك وفيما لا عمله لا يستقيم بسببه الى المكره فلا تقع
المعارضة في استحقاق الحكم فبقي مستويا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما
كان يسقط بالترجيح الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات
كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد ان المتكلم فيها لا يصلح آلة لغيره فاقتصر

عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره والاقوال
قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون
الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب
والمحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة تحتمل السقوط وحرمة
لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت
الرخصة ايضا وجملة الفقه فيه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل
الجناية ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره ولا وجه لنقل
الحكم بدون نقل الفعل ولا وجه لنقل الفعل بدونه الا بهذا الطريق فان امكن والا وجب
القصر في الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم ثم ينظر فان كان
من جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود الرضا والاختيار لم يبطل بالكره مثل الطلاق
والعتاق والنكاح لان ذلك لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل
بخيار الشرط وهو ينافي الاختيار اصلا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار اولى واذا اتصل
الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار
في السبب والحكم جميعا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يوجد
الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة رحمه الله لانه
يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب واذا كان كذلك
صح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه كشرط الاختيار فانه لما دخل على الحكم دون
السبب اوجب توقف الطلاق على المال كذلك هذا اما عندهما فاما الاكراه يعدم الرضا
بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار بهما ايضا فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال
وكان لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون
السبب وعندهما ما دخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار
وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق ولا يلاحق الا بالشرط فكان في الايجاب
مثل اليمين وبعد اليمين صحة الايجاب بنفس الطلاق الذي هو المقصود واما الذي يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الا انه يفسد ايضا لعدم
الرضا ولا يصح الاقرار بكلها لان صحتها يعتمد قيام المحل به وقد قامت دلالة على عدمه ولا يسلم

للخصم

للخصم ان القصر موقوف على الرضا بل على الاختيار الا ترى ان الانسان قد يختار الضرر كارها
غير راض كالفصد وشرب الدواء وانما الرضا للزوم فيما يحتمل الفسخ لا غير وهذا بخلاف
هزل السكران فانها تصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا لم يصلح دلالة على عدم المحبة بل
جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين وجعل السكر دلالة على عدم
المحبة لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه السكر والشبهة فلم تثبت وما يعتمد العبارة
لا يبطل بالشبهة ايضا والكامل من الاكراه والقاصر في هذا سواء والقسم الذي يصلح ان يكون
فيه آلة لغيره مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان يأخذه فيضرب به نفسا او مالا يتلفه
فان كان عليه ما اوجب خرجه وجب به العود في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية
ايضا فلذلك جعل آلة لانه اذا جعل آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه
فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره ولذلك قلنا
فيمن اكره على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة على المكره لان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل ايضا وكذلك اتلاف المال ينسب
الى المكره ابتداء وهذه نسبة ثبتت شرعا لما قلنا وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية
به ايضا كمن امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملكه
او حق المسلمين فحفر فوقع فيه انسان ومات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة الامر ولذلك
اذا استاجر حرا او استعان به وذلك موضع اشكال ولم يتبين فان ضمان ما عطب به على
الآمر استحسانا لما قلنا من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الامر
واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس
القتل في حق حكمه كالمباشر لانه موضع شبهة بخلاف ما اذا اقتل حرا بامر حر آخر فان الضمان
على المباشر والاكراه صحيح بكل حال فوجب ان ينسب الفعل الى الذي اكرهه واما الاكراه
الذي لا يوجب الالجاء فلا يوجب القتل لانه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشية
فلذلك لم يجعل آلة له واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل
الاكل والوطي والزنا لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذلك الزنا وكذلك اذا كان نفس
الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل غير الذي لا يقبل الاتلاف صورة
وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان

في تبديله بطلان الكره ولان آلة الاكراه لا اثر له في تبديل المحال وفي تبديل المحل خلاف المكره وفي
خلافه بطلان الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وبطل
التبديل وذلك مثل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل الصيد الحرم اذ في الشرع
القتل يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه او على دين نفسه وهو ذلك
لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره ودينه ولهذا قلنا
ان المكره على القتل يأثم لان الفعل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح
آلة فصار محل الجناية دين المكره لو جعل آلة صار في حق الحكم المكره فاعلا في حق المأثم فاعلا فيقتل
له لا يفعل فصار المكره اثما لانه احاموته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد
عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه
وان كان فعلا لان التسليم تصرف في المبيع وانما اكره ليتصرف في بيع نفسه للامام وهو فيه لا
يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد
نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكمي ضربنا اليه اسعام ذلك فيما يقتل
ولا يحنث فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الحاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى
الذي اكرهه لانه منفصل في الحمله محمل للقتل باصله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات
فان القسم الاول هو الزنا بالمراة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص فيه لان
دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فيسقط الكره في حق تلك
حرم المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل ايضا
حتى ان من قيل له لنقتلنك او لنقطعن يدك حل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده
عند التعارض وبيد غيره ونفسه سواء والحرمة الذي يحتمل السقوط اصلا هي حرمة
الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجي يوجب الاباحة لان حرمة هذه الاشياء
لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد واذا كان التحريم في الاصل ثبت مقتضى
الاستثناء كان حال الاستثناء خارجة عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي
يضطر الى ذلك بجوع او عطش الا ترى ان وفق التحريم يعود الى المتناول من
حيث في المأكول والمشروب قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة

فهل انتم منتهون عن الخمر فاذا آل ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض
الى من الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك او لنقتلنك نحن فاذا اسقطت الحرمة
اصلا كان الممتنع من تناوله وهو المكره مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا اثم الاكراه
اذا اقتصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يحد لانه لو تكامل
اوجب الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص
منه لانه لو تم لم يحل لكنه اسقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة واما الذي لا يسقط
ويحتمل الرخصة مثل اجراء الكلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان هذا ظلم
في الاصل لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكفر بعد حبيب
وذلك ان حرمته لا يحتمل السقوط وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب صيانة
لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجب الرخصة
وبقي الكفر عزيمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله فكان
شهيد نفسه واذا اجرى فقد رخص بالاثم في صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق
الله تعالى مثل افساد الصلاة والصوم وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا وكذلك
في استهلاك اموال الناس يرخص بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال
فاستقام ان يجعل وقاية ولكن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة فبقي حراما
في نفسه لبقاء دليله والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل
نفسه لرفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل
او القطع رخص لها في ذلك لان ذلك يعرض حق محترم بمنزلة سائر حقوق الله تعالى وسبب
في ذلك معنى النسل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس
انها لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل فصار هذا القسم
قسمين قسم حق الله تعالى في الايمان القائم لا يحتمل السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن في العصمة
ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل ودخلت الرخصة في الاداء للضرورة لما سبق ان اصل
الشرع التوحيد والايمان والاصل فيه الاعتقاد والاداء ركن ضم اليه فصارت عمدة
الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر بحمد الله وصار غيره عرضة للعوارض
وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى قسم آخر انه

عمل السقوط باصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوته وجب العمل به
باثبات الرخصة والعمل وجب باصله بان جعل اصله عزيمة وهذا كمن اصابته مخمصة
له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة حتى اذا ترك فمات شهيدا عليه
طعام غيره اراد استوفاه ضمنه لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول المحظور
الاحرام عن ضرورة بالمحرم انه يرخص له ويضمن الجزا فكذلك ها هنا والله اعلم بالصواب

والحمد لله وحده

وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلم

على الاعراض فان المهر الفا وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند
ابي حنيفة رحمه الله لانه بالشرط الفاسد يفسد والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فان محمدا رحمه الله ذكر عن ابي حنيفة رحمه الله ان النكاح
جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وروى ابو يوسف
رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله الفا فان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وفي ابتداء البيع
وفي ابتداء البيع جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة العمل
كذلك هذا وهذا اصح واما اذا تواضعا على ان الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع بخلاف
البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف وعلى رواية ابي
يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله يجب المسمى وبطلت المواضعة وعندهما يجب
مهر المثل واما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن
دم العمد فان ذلك على هذه الاوجه ايضا فان هزلا باصله واتفقا على البناء فقد ذكر محمد رحمه
الله في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا في قول ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط
وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع
ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال لما عرف ثمه وعندهما الطلاق
واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكنه غير مقدر بالثلث في هذا بخلاف
البيع وان هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع
وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جعل ذلك
مؤثرا في اصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا شبهة الاختلاف وان تكاذبا وحضرهما
شيء فهو جائز لازم بالاجماع اما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فان اتفقا على
البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية
وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها لان الطلاق يتعلق
بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال

كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة
رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما
قلنا وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باصل المال فذكر الدنانير يلحقه وغرضهما
الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا بكل حال وصار كالذي لا يحتمل الفسخ
تبعا اما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على
البناء بوقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق
وان اختلفا فالقول لمن يدعي الاعراض وكذلك هذا في نظائره واما تسليم الشفعة
فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة وبعد الطلب
والاشهاد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم
واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ
او بما لا يحتمله لانه يعتمد صحة المخبر به فصار ذلك كله من جنس ما يحتمل الفسخ
الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مما يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل بالهزل
بطلانا لا يحتمل الاجازة واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل
به لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر
استخفاف بالدين الحق فصار مرتدا بعينه لا بما هزل به الا انا نرهما سواء خلافا
المكره لانه غير معتقد بعين ما اكره عليه بخلاف مسئلتنا هذه فاما الكافر اذا
هزل بالايمان وتبرأ عن دينه هازلا يحب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء
لا يحتمل حكمه الرد القسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل بخلاف موجب
الشرع من رخص واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وان كان اصله مشروعا
وهو الشرف والتبذير لانه اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان
الاسراف حرام كالاسراف من الطعام والشراب وذلك لا يوجب خللا في
الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال واحتجوا
انه يمنع منه ماله في اول ما يبلغ بالنص قال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا يقارنه السفه فاذا

امتد الزمان